مجلة

جامعة طيبة

للآداب والعلوم الإنسانية

العدد ٣

السَّنَةُ الثَّانِيَةُ

١٤٣٥هـ / ٢٠١٣م

بسم الله الرحمن الرحيم

مجلة جامعة طيبة
للآداب والعلوم الإنسانية

- مجلة فصلية محكمة تصدر عن كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة طيبة.
- تنشر المجلة البحوث والدراسات الأصيلة، ومستخلصات الرسائل العلمية، وعرض الكتب، وتوصيات المؤتمرات والندوات العلمية، وباللغتين العربية والإنجليزية.
- البحوث المقدمة للنشر يجب ألا يكون قد سبق نشرها، أو مقدمة للنشر في جهة أخرى. وإذا قبلت للنشر فلا يسمح بنشرها، وبأية لغة أخرى إلا بموافقة كتابية من رئيس التحرير.
- يقدم الباحث طلبا بنشر بحثه متضمناً العناوين التي تمكن من الاتصال به ومراسلته عليها، ومشفوعاً بسيرته العلمية، والتزامًا بعدم نشر بحثه في أي جهة نشر أخرى.
- تخضع البحوث المقدمة للمجلة للتحكيم والتقييم من طرف محكمين متخصصين ومعتمدين لدى المجلة.
- تقدم المواد والبحوث من ثلاث نسخ ورقية، ونسخة إلكترونية على قرص (CD) باستخدام منسق الكلمات M.S.Word وعلى وجه واحد فقط، وبخط (Lotus Linotype) ويكون مقاس الخط للمتن (١٤) وللهامش (١١)، وتكتب الآيات القرآنية وفق مصحف المدينة النبوية للنشر الحاسوبي.
- يشترط ألا تتجاوز صفحات البحث (٦٠) صفحة مقاس A4 بما فيها صفحات المراجع، ولهيئة تحرير المجلة الاستثناء عند الضرورة.
- يكون لكل بحث ملخصان: أحدهما باللغة العربية، والآخر باللغة الإنجليزية، على ألا يتجاوز عدد كلمات أي منهما عن (٣٠٠) كلمة.
- يكون توثيق النصوص والاقتباسات باستخدام إحدى الطرق العلمية المعتبرة.
- تكتب المراجع في قائمة منفصلة في نهاية البحث مرتبة هجائياً وفق إحدى الطرق العلمية المعتبرة، مع إيراد كامل معلومات النشر المتعلقة بالمصادر والمراجع.
- ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.
- لا تعاد البحوث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.
- يحصل الباحث على نسخة واحدة من المجلة، مع عشرين مستلة من بحثه.
- ترسل البحوث والمواد إلى العنوان البريدي التالي:

رئيس تحرير مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية
ص.ب (٣٤٤) المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية
أو البريد الالكتروني: ff99ff9@hotmail.com

هيئة التحرير

أ. د. علي بن عبدالله علي القرني	رئيسًا للتحرير
أ. د. حسين عبدالرؤوف أعظمي	عضواً
أ. د. سامي بن علي القليطي	عضواً
د. فايزة دسوقي أحمد	عضوًا
د. إبراهيم سعد حمود قنديل	عضوًا
أ. يوسف بن عزوز يوسف الجزائري	سكرتيراً

المحتويات

عنوان البحث	اسم الباحث	الصفحة
أولاً: الدراسات الشرعية		
سورة الملك (دراسة في التفسير الموضوعي)	د. ياسر إسماعيل راضي	١ - ٦٢
سبعون وقفه مع سورة البلد	د. خالد بن عون العنزي	٦٣ - ١٥٤
النعيم والعذاب في الآخرة عند أهل الكتاب (عرض ومناقشة)	د. سامي بن علي القليطي	١٥٥ - ٢٤٨
الشهادةُ والروايةُ عند الفُقَهاءِ والمحدِّثين (دراسة مقارنة)	د. عماد علي عبد السميع حسين	٢٤٩ – ٣٢٦
قاعدة الرُّخص لا تُناطُ بالمَعَاصي (دراسة تأصيلية تطبيقية)	د. راضي بن صيّاف الحربي	٣٢٧ – ٣٨٢
الإلهام عند الصوفية (عرض ومناقشة)	د. منصور بن عبدالعزيز الحجيلي	٣٨٣ – ٤٣٦
الاستشراق وتجديد الدين	د. أيمن بن أحمد بن حسين العقبي	٤٣٧ – ٤٧٤
ثانيًا: الدراسات اللغوية والأدبية		
من بلاغة حروف المعاني في النظم القرآني	د. بدر عبدالعال حسين محمد	٤٧٥ – ٥٠٢

عنوان البحث	اسم الباحث	الصفحة
التشبيهات العقم في القرآن والسنة من كتاب العمدة لابن رشيق	د. محمد محمود يوسف البهلول	٥٠٣ – ٥٣٠
مفهوم الخطاب (بين مرجعه الأصلي الغربي وتأصيله في اللغة العربية)	د. مختار الفجاري	٥٣١ – ٥٨٤
الاستِعْلَاءُ في العَرَبِيَّة – دِرَاسَة نَحْوِيَّة	د. أحمد بن مُحَمَّد بن أحمد القُرشيّ	٥٨٥ – ٦٣٦
الحروف الفرعيَّة المستحسنة (دراسة وصفيَّة)	د. علي بن عبدالله القرني	٦٣٧ – ٧٠٣

سورة الملك (دراسة في التفسير الموضوعي)

د. ياسر إسماعيل راضي

الأستاذ المساعد بقسم الدراسات القرآنية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة طيبة بالمدينة المنورة

المستخلص: يتناول البحث دراسة سورة (الملك) دراسة موضوعية، ضمن إطار المنهج العلمي للتفسير الموضوعي وقواعده البحثية؛ إذ جاء موضوع سورة (الملك) في غاية الأهمية، لبيان ملك الله تعالى المطلق، وإثبات قدرته سبحانه التي لا يشاركه فيها أحد من الخلق؛ فدلائل قدرته في السورة شاهدة على ذلك.

وقد استعمل البحث المنهج التحليلي، والاستنباطي، والاستدلالي المُعِين على إتمام الدراسة.

وكانت عناصر البحث تصبُّ في دراسة محورين اثنين:

المحور الأوَّل: التعريف بسورة (الملك)، ويشمل: دراسة اسم السورة، وسبب نزولها، والوَحدَة الموضوعية فيها، وعلاقة فضل السورة بموضوعاتها، ومن ثم مناسبة السورة بما قبلها، وما بعدها.

المحور الثاني: التفسير الموضوعي لسورة (الملك)، إذ قسِّمت السورة إلى مجموعات مترابطة ببعضها إلى بعض، خادمة لمحور السورة العام وموضوعها، مع بيان مناسبة مفتتح السورة بخاتمتها.

وخلُص البحث إلى بعض النتائج المهمَّة؛ منها:

- أن تسمية سورة (الملك) بهذا اللفظ تسمية اجتهادية عن الصحابة ﷺ.
- وجود ترابط وثيق ومناسبة ظاهرة بين فضل سورة (الملك) وموضوعاتها.
- أن الوَحدَة الموضوعية لسورة (الملك)؛ والمحور الأساس الذي تسير في فلكه موضوعات السورة؛ هو بيان ملك الله تعالى عن طريق إظهار دلائل قدرته المتعدِّدة في مقاطع السورة.

المقدمة:

الحمد لله مالك الملك؛ يؤتي ملكه من يشاء، وينـزعه عمَّن يشاء، ويُعزُّ من يشاء، ويُذل من يشاء، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه، ومن سار على نهجه، واقتفى أثره إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن من مناهج تفسير القرآن الكريم ودراسته؛ ما يتجدد بتجدد معطيات العصر وحاجاته، بُغية الوصول إلى مرحلة التدبر والفهم السليم، الذي ينعكس على المسلم في شخصيته العلمية، وحياته العملية، وليكون منهاجاً له، وأساساً في سلوكه، وأخلاقه، وعبادته. وإن التفسير الموضوعي أحد هذه المناهج الحديثة التي لا يستغني عنها الباحث العلمي في دراسة سورة ما من سور القرآن الكريم، وذلك لبالغ مكانة هذا المنهج في مواجهة مشاكل **العصر**، ومعطيات الحضارة الحديثة، ومنجزاتها، ولإبراز جوانب كثيرة من وجوه إعجاز القرآن الكريم البلاغي، **والتشريعي**، والعلمي، وغيره.

وإن من سور القرآن الكريم التي تميَّزت بموضوعها، وببعض إشارات الإعجاز العلمي فيها، واختصَّت بالفضل الكبير والأجر العظيم: سورة (الملك)؛ داوم على قراءتها كل ليلة المعلم الأوَّل محمد بن عبد الله ﷺ، واقتفى أثره الصحابة الكرام ﷺ؛ وقد أدركوا مكانتها، وعظيم فضلها، وحقيقة أثرها، فقرؤوها، وتعلموها، وأوصوا بها، كما كان للصالحين معها وقفات وعبر. يقول الإمام السيوطي (ت:٩١١هـ): "وكان المهاجرون والأنصار يتعلمونها ويقولون: المغبون من لم يتعلمها" [(١)].

وعليه كان الاختيار لموضوع البحث: سورة الملك: (دراسة في التفسير الموضوعي).

---

(١) السيوطي، جلال الدين، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣م)، ٨/ ٢٣٣.

أولاً: موضوع البحث وحدوده:

يُعنى موضوع البحث بدراسة سورة (الملك) دراسة تفسيرية موضوعية مستقلة، قائمة على قواعد البحث العلمي، ومنهجه في التفسير الموضوعي، الذي ساهم في تأسيسه ثلَّة من علماء العصر الحديث، وأوضحوا معالمه وطريقة البحث فيه. وهي دراسة تختلف في تحليلاتها ونتائجها عن البحث الشمولي، والتكاملي في تفسير سور القرآن الكريم وآياته. ولا تخرج الدراسة عن نطاق سورة (الملك)، إلا بقدر إيجاد الروابط الموضوعية، والمناسبة بينها وبين السورة التي قبلها (سورة التحريم)، وبينها وبين السورة التي بعدها (سورة القلم).

ثانياً: مشكلة البحث.

تتَّلخَّصُ مشكلة البحث في الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- هل تسمية سورة (الملك) بهذا اللفظ؛ تسمية توقيفية عن رسول الله ﷺ ؟ أم اجتهادية عن غيره؟
- ما الوَحدَة الموضوعية لسورة (الملك)؟ والمحور الأساس التي تسير في فلكه موضوعات السورة؟
- ما العلاقة الموضوعية بين فضل سورة الملك ووحدتها الموضوعية ؟

ثالثاً: مكانة البحث.

تتبَّين مكانة البحث من خلال العناصر الآتية:

- تقديم مثال دراسي حديث في لون من ألوان التفسير الموضوعي يفيد طالب العلم المتخصِّص.
- إبراز مادة الوَحدة الموضوعية للسورة القرآنية في دراسة ((أنموذجية)) لسورة (الملك).

• إثبات فضل سورة (الملك)، فقد ورد في فضلها العديد من الأحاديث الصحيحة، والضعيفة، والمنكرة، وساقها عددٌ من المفسرين في كتبهم، دون تخريج أو تعليق؛ إلا ما ندر منهم، أمثال: الحافظ ابن كثير (ت: ٧٧٤ هـ) في تفسيره[١].

رابعاً: أسباب اختيار البحث.

وتتلخَّص بالآتي:

• اختصاص سورة (الملك) بالفضل العظيم، وأنها المنجية من عذاب القبر؛ دون غيرها من سور القرآن الكريم؛ بعث الهمة في النظر فيها، والدراسة التفسيرية الموضوعية لآياتها.

• الرغبة في إبراز تفسير سورة (الملك) تفسيراً موضوعياً؛ يمثل لوناً من ألوان التفسير الموضوعي، وهو: التفسير الموضوعي لسورة قرآنية.

• نُدرة الدراسات العلمية في تفسير سورة (الملك) تفسيراً موضوعياً له منهاجه وخصائصه.

خامساً: الدراسات السابقة.

تُعدُّ سورة (الملك)، واحدة من سور القرآن الكريم، التي تناولها **المفسرون** في كتبهم قديماً وحديثاً، على اختلاف منهاجهم في التفسير، وطريقتهم في العرض والتحليل، وقليل منهم من أفرد بحثاً علمياً، أو مؤلفاً مستقلاً عن السورة.

ومن خلال الاستقراء والبحث يمكن تصنيف الكتابة في السورة على صنفين:

---

(١) يُنظر مقدمة تفسيره لسورة الملك، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، **تفسير القرآن العظيم**، (بيروت: دار المعرفة، ط٢، ١٩٨٧م)، ٤/ ٤٢١.

الصنف الأول: من كتب عن تفسير السورة بصورة عامَّة، أو تناول جانباً من جوانبها، ومثاله:

١- كتاب: (تفسير سورة الملك)، للإمام أحمد بن سليمان بن كمال باشا (ت:٩٤٠هـ)، وهو رسالة قصيرة، أفردها المصنِّف بالتأليف، وقام بتحقيقها وأكمل فوائدها: د. حسن ضياء الدين عتر [١].

والرسالة مختصرة، عبارة عن معاني مفردات الآيات، وشيء من التفسير المجمل لها.

٢- بحث بعنوان: (التفسير الجامع لسورة الملك)، لأبي يوسف ابن إسماعيل المصري[٢][٣]: وهو بحث الكتروني -غير مطبوع- يُعدُّ أحد بحوث موقع التفسير الجامع والبحوث الشرعية، يقع في (٢٩٩) صفحة، في مقاس ورق التصوير (٤A)، والكتاب على اسمه، فهو جامع لأقوال أشهر **المفسرين**، وتظهر شخصية المؤلف واضحة باجتهاداته وتعليقاته، إلاَّ أن في البحث زيادات كثيرة قد بالغ فيها المؤلف، لا سيما إفاضته في تفسير بعض الإشارات العلمية في السورة. كما فعل في تفسير قوله تعالى: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴿١٦﴾ ﴾ وما بعدها؛ إذ ذكر حوادث عديدة، وكوارث أرضية، مدعَّمة بالصور الفوتوغرافية، والأرقام الإحصائية للزلازل والبراكين في العالم [٤].

---

(١) طبعة: (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٩٨٦م).

(٢) لم يصرِّح المؤلف باسمه في الموقع، ولكن يظهر في أطواء بحثه أن اسمه (شريف) إذ يشير إلى ذلك أحياناً بقوله: قلت: (شريف)، وأخرى يرمز باسمه بحرف (ش)، ومرة يقول: قلت (أبو يوسف). والله أعلم بمراده في عدم التصريح باسمه.

(٣) يُنظر موقع: www.tafsirs.com

(٤) وقد استغرق هذا المبحث (٦٧) صفحة. يُنظر البحث في المرجع السابق، من (ص ١٥٧- ص٢٢٤).

٣- كتاب: (من بلاغة سورة الملك)، للدكتورة: عائشة حسين فريد [١].
تناولت المؤلفة فيه الجوانب البلاغية في جميع آيات السورة بشكل تفصيلي، مقترنة بالتفسير الإجمالي للآيات.

٤- رسالة علمية بعنوان: (جماليات النص القرآني: سورة الملك نموذجاً)، للباحث: مصطفى المطلي [٢].

الصنف الثاني: من كتب عن تفسير سورة (الملك) بقواعد التفسير الموضوعي، ومثاله:

١- رسالة بعنوان: (تفسير سورة الملك وسورة النبأ تفسيراً موضوعياً)، للدكتور: عدنان أحمد البحيصي [٣]. وهو بحث إلكتروني وجيز. قدَّم له المؤلف بمقدمة علمية عن التفسير الموضوعي: (تعريفه، ونشأته، وألوانه، وأسباب ظهوره، وأهميته). أمَّا ما يخص تفسير سورة (الملك)، فقد شرع المؤلف فيه بتعريف السورة، ومناسبتها لما قبلها وما بعدها، وبيان المحور الأساس للسورة، ثم قسَّم السورة إلى ثلاثة محاور موضوعية رئيسة يقوم عليها التفسير الموضوعي للسورة، وختم البحث ببعض النتائج المستخلصة من الدراسة.

٢- كتاب: (التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم)، أعدَّه نخبة من علماء التفسير وعلوم القرآن، وأشرف عليه الأستاذ الدكتور: مصطفى مسلم. يقع الكتاب في عشرة مجلدات، وهو من أعمال كلية الدراسات العليا والبحث العلمي بجامعة

---

(١) طبعة: (الزهراء كمبيوسنتر بمصر، د.ط، د.ت).

(٢) (دبلوم الدراسات العليا-فاس، المغرب/ ظهر المهراز، ١٩٩٤م، كلية الآداب)، ذكره: **كشَّاف الدراسات القرآنية**؛ الرسائل الجامعية في الدراسات القرآنية حتى ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م)، جمع وإعداد: د. الجيوسي، عبد الله محمد. (دمشق: دار الغوثاني للدراسات القرآنية، ط١، ٢٠٠٧م)، ص ١٢٩.

(٣) بحث منشور في بعض المواقع الإلكترونية؛ مثل موقع: **شبكة مشكاة الإسلامية**:
www.almeshkat.net

الشارقة [١]. تميِّز بأنه أوّل إنتاج علمي متكامل لتفسير سور القرآن الكريم تفسيراً موضوعياً. وفق منهجية موحَّدة لجميع سور القرآن الكريم، لا يستغني عنه طالب علم، أو باحث في التفسير الموضوعي.

ويُعدُّ الكتاب لبنِة علمية وأساساً منهجياً يدعو الباحثين إلى دراسة موسعة، وتحليلات أعمق لعناصر عديدة في السورة الواحدة من سور القرآن الكريم.

هذا مجمل ما توصلنا إليه من دراسات سابقة عن موضوع البحث، وهو امتداد لها، سنفيد منها في إثراء المعلومة الخادمة لعناصر التفسير الموضوعي لسورة (الملك) المعنيَّة بالدراسة.

سادساً: منهج البحث.

الدَّراسة الموضوعية لسورة قرآنية يغلب عليها استعمال المنهج التحليلي لآياتها، بغية استنباط الوَحدَة الموضوعية فيها، ومن ثمَّ تقسيمها إلى مجموعات مرتبطة بعضها ببعض، ومتعلقة بالوَحدَة الموضوعية العامة للسورة. وعليه كانت طريقة البحث العلمي المتبعة، هي:

-بيان معالم التفسير الموضوعي للسورة، وذلك من خلال عدَّة عناصر، مثل: التعريف بالسورة، وسبب نزولها، والجو الذي نزلت فيه، وإظهار الوَحدَة الموضوعية فيها من خلال إثبات اسمها، ثم تقسيمها إلى مجموعات مرتبطة بالوَحدَة الموضوعية، وإظهار علم المناسبات بين مقاطع السورة، وبين ما قبلها وما بعدها من سور القرآن، وبين مفتتح السورة وخواتيمها.

-التوثيق العلمي في عزو الآيات القرآنية إلى مواضعها، وتخريج الأحاديث النبوية، ونسبة الأقوال إلى قائلها، وبيان الغريب من المصطلحات، أو المبهمات في أطواء البحث.

---

(١) يُنظر طبعة جامعة الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

-الرجوع إلى المصادر الأصلية للمعلومة، ومراعاة الأسبق من السابق في الأقوال وبعض الاجتهادات.

-الاقتصار في تفسير السورة والإيجاز بما يخدم المنهج العلمي المُتَّبع في التفسير الموضوعي للسورة.

سابعاً: خطة البحث.

يحتوي هذا البحث على مقدمة، ومبحثين، وخاتمة.

أما المقدمة فتشمل ما يأتي:

أولاً: موضوع البحث وحدوده.

ثانياً: مشكلة البحث.

ثالثاً: مكانة البحث.

رابعاً: أسباب اختيار البحث.

خامساً: الدِّراسات السَّابقة لموضوع البحث.

سادساً: منهج البحث.

أما المبحثان فهما:

المبحث الأول: بين يدي سورة (الملك). ويشمل خمسة مطالب:

المطلب الأول: إثبات اسم سورة (الملك)، وبيان فضلها.

المطلب الثاني: سبب نزول سورة (الملك)، والجو الذي نزلت فيه.

المطلب الثالث: علاقة فضل سورة (الملك) بموضوعاتها.

المطلب الرابع: الوَحدَة الموضوعية لسورة (الملك).

المطلب الخامس: مناسبة سورة (الملك) لما قبلها وما بعدها .

المبحث الثاني: التفسير الموضوعي لسورة (الملك)، ويشمل تسعة مطالب:

المطلب الأول: افتتاح السورة بالقدرة المطلقة على ملك الله تعالى.

المطلب الثاني: قدرة الله تعالى في الأنفس والكون.

المطلب الثالث: خلق النار وحال أهلها دليل على قدرة المالك سبحانه وتعالى.

المطلب الرابع: من دلائل قدرة الله تعالى؛ علمه الدقيق بالخلق.

المطلب الخامس: تذليل الأرض وقلب خصائصها على المكذبين دليل على القدرة الإلهية.

المطلب السادس: إمساك الطير في جو السماء من دلائل قدرة الله تعالى.

المطلب السابع: قدرة الله تعالى في إظهار النِّعم على عباده.

المطلب الثامن: من دلائل قدرة الله تعالى؛ علمه بالغيب.

المطلب التاسع: اختتمت السورة ببيان قدرة الله كما افتتحت.

وفي الختام: هذا جهد المُقِل، فما كان في هذا البحث من خير وصواب؛ فمن توفيق الله تعالى وفضله، وما كان فيه من خطأ وزلل؛ فمن نفسي والشيطان، وأسأل الله أن ينفع به، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

المبحث الأول: بين يدي سورة (الملك)

المطلب الأول: إثبات اسم سورة (الملك)، وبيان فضلها

لسورة (الملك) عدة أسماء وأوصاف، مما دلَّ على شرفها وعلو منزلتها. يقول الإمام السيوطي: " كثرة الأسماء دالَّة على شرف المسمَّى"[١] :

- فسميت بسورة (تبارك الذي بيده الملك)، نسبة للمقطع الأوَّل من الآية الأولى منها.
- وسُميت بسورة (تبارك)، نسبة للكلمة الأولى من آيتها الأولى.
- وسميت سورة (الملك)؛ نسبة إلى موضوعها.
- ووصفت بسورة (المانعة)؛ لأنها تمنع من عذاب القبر.
- وسورة (المنجية)؛ لأنها تنجي صاحبها من عذاب القبر.
- وسورة (المجادلة)؛ لأنها تجادل أو تخاصم يوم القيامة عند ربها لقارئها.

هذا فضلاً عن أسماء كثيرة وأوصاف؛ ذكرت في بعض الأحاديث الضعيفة والموضوعة، وكتب التفسير، وكلام العلماء.

أما مسألة تسمية سور القرآن، فهي من المسائل الخلافية بين العلماء، إذ تتلخص في كون تسمية سور القرآن الكريم؛ هل هي توقيفية عن رسول الله ﷺ ؟ أم اجتهادية عن الصحابة ﷺ، أم عن غيرهم [٢]؟

---

(١) السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط١، ١٤٢٦هـ)، ٢/ ٣٤٩.

(٢) يُنظر هذا المبحث في كتاب: **البرهان في علوم القرآن** للزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (الرياض: دار عالم الكتب، ط١، ٢٠٠٣م)، ١/ ٢٦٩. ويُنظر: ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، المقدمة الثامنة، ١/ ٩٠. (تونس: الدار التونسية للنشر، ط١، ١٣٨٤هـ).

في المسألة تفصيل: فمن أسماء السور ما ثبت عن النبي ﷺ، ومنها ما ثبت عن الصحابة ﷺ، ومنها ما كان من اجتهاد أساطين العلم من دون الصحابة ﷺ حتى وقتنا هذا [١].

إذ إن من عناصر التفسير الموضوعي لسورة ما؛ هو الارتباط الوثيق بين اسم السورة والوحدة الموضوعية فيها، فإن إثبات التسمية تكون أشد تأكيداً في بيان الوحدة الموضوعية للسورة من غيرها.

فسورة الملك المَعنيَّة بالدراسة قد توافرت فيها الأقسام الثلاثة المذكورة آنفاً، وورد في فضلها وتسميتها أحاديث كثيرة، نختار منها ما صح وحسن، ونبني عليه الراجح في تحديد اسم السورة ، ونستأنس ببعض الآثار الأخرى على النحو الآتي:

أولاً: ما جاء من تسمية توقيفية عن رسول الله ﷺ .

١- سمَّاها النبي ﷺ بسورة (تبارك)، باعتبار الكلمة الأولى التي تبدأ بها السورة. ودليله: عن ابن مسعود ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ : "سورة تبارك هي المانعة من عذاب القبر" [٢].

٢- وسمَّاها كذلك ﷺ بسورة (تبارك الذي بيده الملك). ودليله: عن أبي هريرة ﷺ، عن رسول الله ﷺ: "إن سورة في القرآن ثلاثين آية، شفعت لصاحبها حتى غُفر له: تبارك الذي بيده الملك"[٣]. يقول الطاهر ابن عاشور: "فهذا تسمية للسورة

---

(١) يُنظر: د. الطيار، مساعد، **المحرر في علوم القرآن**، (جدة: مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، ط٣، ٢٠١٠م)، ص ١٦٩.

(٢) اخرجه ابن مردويه، وصححه الألباني في **صحيح وضعيف الجامع الصغير**، رقم (٥٩٥٦)، ٣/ ١٣١.

(٣) رواه **ابن ماجه** في سننه، رقم (٣٧٨٦)، باب: ثواب القرآن، ص٥٤٠. وصححه الألباني. **صحيح ابن ماجه**، رقم:(٣٠٥٣)، ٢/ ٣١٦.

بأول جملة وقعت فيها، فتكون تسمية بجملة، كما سمِّيَ ثابت بن جابر ((تأبط شراً))[١][٢].

٣- ووصفها النبي ﷺ بأنها المانعة والمنجية . ودليله: الحديث الأوَّل المذكور آنفاً، وما جاء عن عبد الله بن عباس – رضي الله عنهما- قال: "ضرب رجل من أصحاب رسول الله ﷺ خباءَه على قبر؛ وهو لا يحسب أنه قبر، فإذا قبر إنسان يقرأ سورة (الملك) حتى ختمها، فأتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله! ضربت خبائي على قبر؛ وأنا لا أحسب أنه قبر، فإذا قبر إنسان يقرأ سورة (الملك) حتى ختمها؟ فقال رسول الله ﷺ: "هي المانعة هي المنجية تنجيه من عذاب القبر"[٣].

ثانياً: ما ورد عن الصحابة ﷺ من تسمية للسورة.

١- سمَّاها أبيُّ بن كعب ﷺ بسورة (تبارك)، وهي تسمية موافقة لتسمية النبيﷺ. ودليله: ما روي عنه أنه قال: " أن رسول الله ﷺ قرأ يوم الجمعة (تبارك) وهو قائم فذكرنا بأيام الله ...الحديث" [٤].

---

(١) **تأبط شراً** هو ثابت بن جابر الفهمي، توفي نحو (٥٣٠م)، أحد شعراء الجاهلية الصعاليك، قيل: أن أمه قالت له: كل إخوتك يأتيني بشيء إذا راح غيرك فقال لها: سآتيك الليلة بشيء، ومضى فصاد أفاعي كثيرة من أكبر ما قدر عليه فلما راح أتى بهن في جراب متأبطاً له فألقاه بين يديها ففتحته فتساعين في بيتها فوثبت، وخرجت فقال لها نساء الحي: ماذا أتاك به ثابت؟ فقالت: أتاني بأفاع في جراب قلن: وكيف حملها؟ قالت: تأبطها، قلن: لقد تأبط شراً. فلزمه تأبط شراً. وقيل: لقِّب بتأبط شراً لأنه كان كلما خرج للغزو وضع سيفه تحت أبطه فقالت أمه مرة: تأبط شراً، فلقب بهذا اللقب. علي، د. جواد، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، (دار الساقي، ط٤، ٢٠٠١م)، ٩/ ٦٤٢.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ٥/ ٢٩.

(٣) رواه **الترمذي** في سننه، وقال: حديث حسن غريب، باب: ما جاء في فضل سورة الملك، رقم (٢٨٩٠)، ص٦٥٠.

(٤) وتمام الحديث: " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ يوم الجمعة (تبارك) وهو قائم، فذكرنا بأيام الله، وأبو الدرداء أو أبو ذر، يغمزني فقال: متى أنزلت هذه السورة؟ إني لم أسمعها إلا الآن! فأشار إليه أن اسكت. فلما انصرفوا، قال: سألتك متى أنزلت هذه السورة؟ فلم تخبرني. فقال أبي: ليس لك من صلاتك اليوم إلا ما لغوت. فذهب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له، وأخبره بالذي قال =

٢- سمَّاها عبد الله بن عباس رضي الله عنهما بـ(تبارك الذي بيده الملك). ودليله : عن عبد الله بن عباس – رضي الله عنهما – أنه قال لرجل: "ألا أُتحِفُك بحديث تفرح به؟ قال: بلى. قال: اقرأ (تبارك الذي بيده الملك)، وعلِّمها أهلك، وجميع وُلْدِك، وصبيان بيتك، وجيرانك، فإنها المنجية والمجادِلة؛ تُجادِل أو تخاصِم يوم القيامة عند ربها لقارئها، وتطلب له أن ينجيه من عذاب النار، وينجي بها صاحبها من عذاب القبر، قال ابن عباس: قال رسول الله ﷺ: "لوددت أنها في قلب كل إنسان من أمتي"[(١)].

وابن عباس – رضي الله عنهما – بهذا قد وافق تسمية الرسول ﷺ للسورة ، وكما يلحظ أنه وصفها بالمنجية كما وصفها النبي ﷺ، ثم بالمجادلة إشارة إلى حديث النبي ﷺ الذي رواه أنس بن مالك ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: "سورة في القرآن خاصمت عن صاحبها حتى أدخلته الجنة: تبارك الذي بيده الملك"[(٢)]. كما سمَّاها – رضي الله عنهما– تحديداً بسورة (الملك) في الأثر عنه، والذي مرَّ معنا سابقاً بتسمية الرسول ﷺ لها في العنصر الثالث.

=

أبي. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **"صدق أُبيّ"**. أخرجه **ابن ماجة في سننه**، باب: ما جاء في الاستماع للخطبة والإنصات لها، رقم: (١١١١)، ص١٥٦. وصححه الألباني في **صحيح ابن ماجة**، رقم: (٩١٢).

(١) رواه عبد بن حميد في **المنتخب من مسنده**: ص٢٠٦، رقم: (٦٠٣)، تحقيق: صبحي البدري السامرائي، ومحمود محمد خليل الصعيدي، (القاهرة: مكتبة السنة، ط١، ١٩٨٨م). وحسَّنه ابن حجر كما في **فيض القدير** للمناوي، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ط١، ١٣٥٦هـ)، ٢/ ٤٥٣

(٢) رواه الطبراني في **المعجم الصغير**، ١/ ٢٩٦. سليمان بن أحمد أبو القاسم، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمرير، (بيروت: المكتب الإسلامي؛ عمان: دار عمار، ط١، ١٩٨٥م). وقال الهيثمي، علي بن أبي بكر: ورجاله رجال الصحيح. ينظر كتابه: **مجمع الزوائد**، (القاهرة: دار الريان للتراث؛ بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ)، ٧/ ١٢٧.

وكذا سمَّاها جابر بن عبد الله ﷺ بتسمية الرسول ﷺ نفسها، وابن عباس رضي الله عنهما. ففي الأثر الصحيح عنه ﷺ قال: " كان ﷺ لا ينام حتى يقرأ ﴿الٓمٓ ۝١ تَنزِيلُ ۝٢﴾ والسجدة، و﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾"[١].

٣- وسمَّاها عبد الله بن مسعود ﷺ بسورة (الملك)، و(المانعة). وهذا ما يُفهم من الأثر الصحيح عنه، حيث قال: "يؤتى الرجل في قبره، فتؤتى رجلاه، فتقول: ليس لكم على ما قِبَلي سبيل، كان يقرأ سورة (الملك)، ثم يؤتى من قِبَل صدره -أو قال: بطنه- فيقول: ليس لكم على ما قِبَلي سبيل، كان يقرأ في سورة (الملك)، ثم يؤتى من قِبَل رأسه، فيقول: ليس لكم على ما قِبَلي سبيل، كان يقرأ في سورة (الملك)، فهي المانعة؛ تمنع عذاب القبر، وهي في التوراة سورة (الملك)، من قرأها في ليلة فقد أكثر وأطيب"[٢].

وقد أخبر ﷺ بصريح العبارة، بأن تسميتها على عهد رسول الله ﷺ كانت بالمانعة، إذ قال: "من قرأ تبارك الذي بيده الملك كل ليلة، منعه الله عز وجل بها من عذاب القبر، وكنَّا على عهد رسول الله ﷺ نسميها (المانعة)" [٣].

ثالثاً: ما أثر عن التابعين ومن بعدهم من تسمية السورة وفضلها.

جاء عن التابعين ومن بعدهم بعض القصص والأقوال في فضل السورة، لا تخرج تسميتهم لها عمَّا سبق ذكره. من ذلك:

---

(١) رواه **الترمذي** في سننه، باب: ما جاء في فضل سورة الملك، رقم (٢٨٩٢)، ص٦٥٠. وصححه الألباني في **السلسلة الصحيحة**، (رقم ٥٨٥)، ٢/ ١٣٠.

(٢) رواه الحاكم في **المستدرك**، رقم: (٣٨٣٩)، ٢/ ٥٤٠، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٠م). وقال: "صحيح الإسناد" ووافقه الذهبي، وصححه الألباني في **صحيح الترغيب**، (الرياض: مكتبة المعارف، ط٥)، ٢/ ٩١.

(٣) رواه **النسائي** في سننه، رقم (١٠٥٤٧)، ٦/ ١٧٩، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن، تحقيق: د.عبد الغفار البداري، وسيد حسن، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٦م). وحسنه الألباني في **صحيح الترغيب والترهيب**، (الرياض: مطبعة المعارف، ط٥)، ٢/ ١١٧.

١- عن أبي عقيل زهرة بن معبد: أن ابن شهاب -أي الزهري- كان يقرأ في صلاة الصبح ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾، وفي الآخر: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾[1]، فقلت: تقرأ هذه السورة الطويلة مع هذه السورة القصيرة. قال ابن شهاب: "إن ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ ثلث القرآن، وإن ﴿تَبَٰرَكَ﴾ تخاصم لصاحبها في القبر"[2].

٢- ويقول ابن رجب الحنبلي: حدثني المحدِّث أبو الحجاج يوسف السَّرمدي، حدثنا شيخنا أبو الحسن عليّ بن الحسين السامري، - خطيب سامرا، وكان رجلاً صالحاً - وأراني موضعاً من قبور سامرا، فقال: هذا الموضع لا يزال يُسمع منه قراءة سورة (تبارك)[3].

ونخلص من هذا: أن التسمية المشهورة بسورة (الملك)، والمتداولة في أكثر طبعات المصاحف قديماً وحديثاً، وتلقتها الأمة بالقبول في كتب التفسير والسنة[4]؛ هي تسمية اجتهادية عن الصحابة ﷺ. فقد جاءت على لسان عبد الله بن مسعود ﷺ، وعلى لسان ابن عباس رضي الله عنهما في روايته لحديث الرجل الذي ضرب خباءه على قبر؛ ثم على لسان هذا الرجل الذي ضرب خباءه على قبر. وقد حكى لرسول الله ﷺ ذلك وذكر عنده هذا اللفظ فأقرَّه النبي ﷺ بالسكوت عليه، ثم عقب عليه ﷺ بوصفها أنها المانعة والمنجية. وعلى هذا نقول: إنه إذا لم يرد اللفظ صريحاً على لسان النبي ﷺ، فلا

---

(١) [الإخلاص:١].

(٢) رواه البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، في **شعب الإيمان**، تحقيق: محمد السعيد زغلول، ٢/ ٤٩٥، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٠هـ).

(٣) ابن رجب الحنبلي، **أهوال القبور وأحوال أهلها إلى النشور**، (بيروت: دار الكتاب العربي،ط٦، ١٩٩٩م)، ١/ ٧١.

(٤) ومثاله ما بوَّبه الإمام الترمذي في سننه: باب ما جاء في فضل سورة الملك. يُنظر: **جامع الترمذي**، (الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٩م)، ص٦٥٠.

يُعَدُّ من اسم السورة التوقيفي؛ وإن سمع هذا اللفظ من الرجل الذي سأله وأقرَّه على ذلك.

هذا من جانب، ومن جانب آخر: فلا إشكال أو تعارض في ذلك مع تسمية النبي ﷺ الصريحة للسورة بسورة (تبارك)، أو سورة (تبارك الذي بيده الملك)، لأنها تسمية أطلقت على جزء من الآية الأولى منها؛ وتسمية الصحابة ﷺ كانت من مجموع ما فهموه من أقوال النبي ﷺ وتقريره لاسم السورة. وكذا مما وصل إلى علم ابن مسعود ﷺ أنها في التوراة سورة (الملك). وهذا اللفظ هو ما ينسجم تماماً مع الوحدة الموضوعية للسورة، والتي سيبينها البحث لاحقاً.

المطلب الثاني: سبب نزول سور (الملك)، والجو الذي نزلت فيه.

ذكر الإمام السيوطي في الدر المنثور[١] بأن السورة نزلت جملة واحدة. وهذا القول انفرد به السيوطي عن غيره من المفسرين مستدلاً برواية رافع بن خديج، وأبي هريرة رضي الله عنهما، أنهما سمعا رسول الله ﷺ يقول: " أنزلت علي سورة تبارك وهي ثلاثون آية جملة واحدة". بينما ذكر الإمام الواحدي (ت:٤٦٨هـ)، وغيره -وهم قليل[٢]- سبب نزول آية واحدة فقط. وهي قوله تعالى: قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُواْ بِهِۦٓۖ إِنَّهُۥ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿١٣﴾ ﴾[٣] مستدلاً بما رواه ابن عباس رضي الله عنهما قال: نزلت في المشركين كانوا ينالون من رسول الله ﷺ، فخبَّره جبريل عليه السلام بما قالوا فيه ونالوا منه، فيقول بعضهم لبعض: أسروا قولكم لئلا يسمع إله محمد"[٤].

---

(١) السيوطي، **الدر المنثور**، ٨/ ٢٣١.

(٢) كالإمام البغوي (ت:٥١٦هـ) في **معالم التنزيل**، ٨/ ١٧٨، والإمام ابن الجوزي (ت:٥٩٧هـ) في **زاد المسير**، ٦/ ٥١، والإمام الخازن (ت:٧٢٥هـ)، في **لباب التأويل** ٦/ ١٢٣.

(٣) [الملك:١٣].

(٤) الواحدي، **أسباب النزول**، ص٣٢٧، (بيروت: عالم الكتب).

أما أكثر المفسرين، فلم يذكروا لسورة (الملك) أو لبعض آياتها سبب نزول [١].

ثبت أن عدد آيات سورة (الملك) ثلاثون آية[٢]. وهي ليست السورة الوحيدة التي تحوي هذا العدد، فسورتا (السجدة والفجر) تشتركان في العدد نفسه. وسورة (الملك) من السور المكيَّة بإجماع العلماء،[٣] التي نزلت قبل هجرة النبي ﷺ إلى المدينة. ومن خصائص السور المكية؛ اهتمامها بشؤون العقيدة، والدعوة إلى التوحيد، ومسائل الإيمان بالغيب: كالبعث والجزاء، والجنة والنار، والقيامة وأهوالها، وذكر قصص الأنبياء والأمم السابقة؛ للعظة والعبرة بمصير المكذبين للرسل. إضافة إلى مخاطبة الكفار والمشركين بالأدلة العقلية، والآيات الكونية، للاستدلال على فساد اعتقادهم، وما إلى ذلك[٤]. إذ بيَّنت السورة الحال الذي كان عليه المشركون في مكة من تكذيب الرسول ﷺ وتمني هلاكه. والاستهزاء بأمور الغيب في تحديد وقت قيام الساعة، وغير ذلك. فنزلت السورة في مخاطبتهم، والرد عليهم، ومحاجتهم العقلية والواقعية، وتذكيرهم بمصير السابقين من الأمم. وكل ذلك عرضته السورة عن طريق بيان قدرة الله تعالى، وعظيم ملكه في خلقه في الدنيا والآخرة.

---

(١) لم أجد أي رواية في سبب نزول السورة أو بعض آياتها في كتب الصحيح من أسباب النزول، ككتاب: **الصحيح من أسباب النزول** لعصام الحميدان، (بيروت: مؤسسة الريان، ط١، ١٩٩٩م).

(٢) كما مرَّ معنا في الحديث الصحيح عن أبي هريرة ﷺ: "إن سورة في القرآن ثلاثين آية،..."يراجع المطلب الأول: إثبات اسم سورة الملك.

(٣) حكى الإجماع كل من: الإمام ابن عطية (ت:٥٤٢هـ) في **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠١م)، ٥/ ٣٣٧. والإمام القرطبي (ت:٦٧١هـ) في **الجامع لأحكام القرآن**، ٩/ ٢٠٥، (د.ن).

(٤) يُنظر: القطان، منَّاع، **مباحث في علوم القرآن الكريم**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٣، ١٩٩٨م)، ص٦٣.

المطلب الثالث: علاقة فضل سور (الملك) بموضوعاتها

يتلخص فضل سورة (الملك) في أنها السورة الوحيدة في كتاب الله تعالى التي وصفها النبي ﷺ بأنها المنجية من عذاب القبر. والسؤال هنا: ما الحكمة في تخصيص النبي ﷺ هذه السورة؛ دون غيرها من سور القرآن بهذا الفضل الفريد؟

تتضح الإجابة عن هذا السؤال؛ بالنظر إلى العلاقة الموضوعية والارتباط الوثيق بين هذا الفضل، والوحدة الموضوعية للسورة. ويمكن تلخيص هذا الترابط في العناصر الآتية:

- لَمَّا كان موضوع السورة الأساس: إثبات ملك الله تعالى وقدرته على كل شيء، وكان قارئ السورة على الدوام في كل ليلة يُقِرُّ بهذه القدرة ويؤمن بها، عن طريق الإجابة عن الأسئلة الاستفهامية والإنكارية التي ملئت السورة بتقرير هذه القدرة، وحقيقة ذلك الملك، ويجدِّد العهد مع الخالق سبحانه والإيمان به، ويختم يومه وقد تعلَّق قلبه بخالقه، واتصل ضميره بموجده، وأوكل حياته ومماته إلى ربه؛ كان من رحمته جلَّ شأنه وعلت قدرته، أن صرف عنه عذاب القبر. فالجزاء من جنس العمل.
- ولَمَّا كان العبد يُسأل في قبره عن ثلاثة: (الرب، والدين، والرسول)، جاءت السورة لتتحدث عن مضامين هذه الثلاثة، وموضوعها بين الإجمال والتفصيل؛ كما هو مبيَّن في تفسير السورة. فمن داوم على قراءة السورة وهو مؤمن بهذه الثلاثة؛ أعانه الله تعالى على الثبات عند السؤال عنها في قبره.
- ولَمَّا علم قارئ السورة عظمة قدرة الله تعالى في وقوع العذاب على من كفر به من الأمم السابقة في الدنيا والآخرة-كما تحدثت عنه السورة- وعلم أن للقبر أحوالاً وأهوالاً؛ أحسن الظن بالله تعالى أن يرفع عنه عذابه، فاتصل به كل ليلة؛ ليجدِّد الطلب مع الله، فكان له ما طلب. والله أعلم بالصواب.

المطلب الرابع: الوَحدَة الموضوعية لسور (الملك)

إن كل سور القرآن الكريم وآياته، ابتداءً من سورة الفاتحة، ومروراً بسورة الناس، وختاماً بسورة الفاتحة –مرة ثانية–، تكوِّن حلقة واحدة متصلة ومترابطة؛ موضوعها واحد، وحديثها واحد، ونسيجها واحد، ألا وهو الدعوة إلى توحيد الخالق سبحانه وتعالى، وإفراده بالعبودية الحقّة دون سواه. ثم بيان **الصراط** المستقيم، والطريق القويم للوصول إلى هذا الاعتقاد. وعلى أثر ذلك كان نبذ **الشرك**، والكفر، والنفاق وما سواه؛ لأنه طريق معوّج، منحرف عمّا أراده الله لعباده.

وقد جاء القرآن الكريم بأساليب عدة، وموضوعات متنوعة، لتقرير هذا المعنى، من خلال قصص القرآن الكريم، وأمثاله، وأقسامه، ووعده ووعيده، ... وكان لكل سورة من سور القرآن، وحدة موضوعية تصبُّ في هذا المعنى، وتتميَّز من غيرها بأدائها ومعطياتها، فكانت سورة (الملك) إحدى هذه السور، التي برزت فيها الوحدة الموضوعية. فالسورة من أوَّلها إلى آخرها تتحدَّث عن عظيم قدرة الله في خلقه، وإبداعه في الأنفس وفي الكون. لذا سميّت بسورة (المُلك)؛ لأنها تتحدَّث عن ملك الله تعالى وعلوه على خلقه، فهو مالك الدنيا والآخرة ومليكهما، وذلك عن طريق بيان أهم خصائص هذا الملك؛ وهي القدرة المطلقة. فالمُلك يستلزم القدرة، ومن لا قدرة له لا ملك له. لذا ابتدأت السورة بقوله تعالى: ﴿ تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾، ثم تحدَّثت عن جملة من الدلائل الإلهية الحكيمة على عظيم ملكه وقوته، المصاحبة بالرحمة والبركة على الخلق، منها أنه تعالى:

١. خلَق الموت والحياة في جميع الخلائق. قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ ﴿٢﴾ ﴾.

٢. خلَق السموات السبع وأتقن صنعهن. قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ﴿٣﴾ ﴾.

٣. جعل الكواكب مصابيح في السماء الدنيا، وجعلها رجوماً للشياطين. قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ ۖ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ ٱلسَّعِيرِ ﴿٥﴾ ﴾.

٤. خلق النَّار، وأعدَّها لأهل الضلال من الشياطين والكافرين. قال تعالى: ﴿ وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿٦﴾ ﴾.

٥. خلق الجنَّة، وأعدَّها لمن يخافه بالغيب من المؤمنين. قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِٱلْغَيْبِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ ﴿١٢﴾ ﴾.

٦. أحاط علمه الواسع والدقيق بصغير الأمور وكبيرها، وسرها وجهرها. قال تعالى: ﴿ وَأَسِرُّوا۟ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُوا۟ بِهِۦٓ ۖ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿١٣﴾ ﴾ ، وقال تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍۭ بَصِيرٌ ﴿١٩﴾ ﴾.

٧. خلق الأرض وذلَّلها للإنسان وأوجد فيها معايشه ورزقه. قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ﴿١٥﴾ ﴾.

٨. قلب خصائص الأرض من نعمة إلى نقمة؛ عذاباً للمتمردين الجاحدين. قال تعالى: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِىَ تَمُورُ ﴿١٦﴾ أَمْ أَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا ۖ فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ ﴿١٧﴾ ﴾.

٩. أبقى الطيور سابحة في جو السماء باسطة أجنحتها وقابضة فلا تقع. قال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَى ٱلطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَٰٓفَّٰتٍ وَيَقْبِضْنَ ۚ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱلرَّحْمَٰنُ ۚ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍۭ بَصِيرٌ ﴿١٩﴾ ﴾.

١٠. بيده الرِّزق فإن منعه هلك الخلق. قال تعالى: ﴿ أَمَّنْ هَٰذَا ٱلَّذِى يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُۥ ۚ بَل لَّجُّوا۟ فِى عُتُوٍّ وَنُفُورٍ ﴿٢١﴾ ﴾.

١١. أمدَّ البشر بأعظم الأجهزة: (السمع، البصر، العقل) ليميزهم عن غيرهم من المخلوقات. قال تعالى: ﴿ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۖ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾.

١٢. جمعَ الخلائق بعد بثهم وتفرقهم في الأرض. قال تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱلَّذِى ذَرَأَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٢٤﴾ ﴾.

١٣. عالم بالغيب، عنده علم الساعة، ووقتها، وقيامها. قال تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٥﴾ قُلْ إِنَّمَا ٱلْعِلْمُ عِندَ ٱللَّهِ ﴿٢٦﴾ ﴾.

١٤. بيده آجال العباد ومصيرهم. قال تعالى: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكَنِىَ ٱللَّهُ وَمَن مَّعِىَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَن يُجِيرُ ٱلْكَٰفِرِينَ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٢٨﴾ ﴾.

١٥. قادر على إخراج الماء من بطون الأرض ينابيع تجري. قال تعالى: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَآؤُكُمْ غَوْرًا فَمَن يَأْتِيكُم بِمَآءٍ مَّعِينٍ ﴿٣٠﴾ ﴾.

المطلب الخامس: مناسبة سورة (الملك) لما قبلها وما بعدها .

تقع سورة الملك بين سورتين؛ السابقة لها: سورة (التحريم)، وهي مدنية، وعدد آياتها: (١٢) اثنتا عشرة آية، والسورة اللاحقة: سورة (القلم)، وهي مكية، وعدد آياتها: (٥٢) ثنتان وخمسون آية.

والناظر في السور الثلاث يرى الترابط الموضوعي الجلي بينها، وذلك من عدة وجوه على النحو الآتي:

- الشخصية المشتركة في السور الثلاث هو النبي ﷺ. ففي سورة (التحريم) كان الحديث عن بيت النبوة، وفي سورة (الملك) ذكرت الآيات شيئاً من مواجهة دعوة النبي ﷺ وموقف النبي ﷺ منها، وكذا في سورة (القلم) جاء الحديث عن إثارة الشبهات حول نبوة محمد ﷺ.
- تحدثت السور الثلاث عن خُلق النبي ﷺ. ففي سورة (التحريم)، تحدَّثت عن أخلاقه ﷺ مع زوجاته حال الخلافات الزوجية. وفي سورة (الملك) أشارت الآيات إلى خلقه ﷺ مع أعدائه إذا تمنوا له وللمؤمنين الهلاك والموت. وفي سورة (القلم) زكَّى الله تعالى خُلقه ﷺ ووصفه بالعظيم، مع تفنيد الشبهات التي أثيرت حوله؛ كشبهة الجنون.

• ذكرت السور الثلاث؛ المقابلة بين الوعيد للكافرين المنكرين لدعوة الله ورسوله، وبين وعد الله للمؤمنين المستجيبين لله ولرسوله.

ففي سورة (التحريم). قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَعۡتَذِرُواْ ٱلۡيَوۡمَۖ إِنَّمَا تُجۡزَوۡنَ مَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴿٧﴾ ﴾ قابل ذلك بما وعد الله المؤمنين، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةٗ نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمۡ أَن يُكَفِّرَ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ وَيُدۡخِلَكُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ يَوۡمَ لَا يُخۡزِي ٱللَّهُ ٱلنَّبِيَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥۖ نُورُهُمۡ يَسۡعَىٰ بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَبِأَيۡمَٰنِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَتۡمِمۡ لَنَا نُورَنَا وَٱغۡفِرۡ لَنَآۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ﴿٨﴾ ﴾.

وفي سورة (الملك). قال تعالى: ﴿ وَلِلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡ عَذَابُ جَهَنَّمَۖ وَبِئۡسَ ٱلۡمَصِيرُ ﴿٦﴾ ﴾ وحتى الآية الحادية عشرة، ثم تبع هذه الآيات بمقابلة صورة المؤمنين الذين يخشون ربهم بالغيب. قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُم بِٱلۡغَيۡبِ لَهُم مَّغۡفِرَةٞ وَأَجۡرٞ كَبِيرٞ ﴿١٢﴾ ﴾.

وفي سورة (القلم). قال تعالى: ﴿ إِنَّ لِلۡمُتَّقِينَ عِندَ رَبِّهِمۡ جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ ﴿٣٤﴾ ﴾ قابل ذلك بقوله: ﴿ أَفَنَجۡعَلُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ كَٱلۡمُجۡرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمۡ كَيۡفَ تَحۡكُمُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾ وحتى قوله تعالى: ﴿ فَذَرۡنِي وَمَن يُكَذِّبُ بِهَٰذَا ٱلۡحَدِيثِۖ سَنَسۡتَدۡرِجُهُم مِّنۡ حَيۡثُ لَا يَعۡلَمُونَ ﴿٤٤﴾ ﴾.

• ضرب الأمثال واضح في السور الثلاث:

ففي آخر سورة (التحريم)؛ ضرب الله مثلاً للذين كفروا امرأة نوح، وامرأة لوط؛ كانتا كافرتين في عصمة رجلين صالحين من الأنبياء، وضرب الله مثلاً للذين آمنوا امرأة فرعون؛ كانت مؤمنة في عصمة رجل كافر فاجر، ثم ضرب مثلاً للمرأة المؤمنة الطائعة لأمر ربها؛ مريم بنت عمران. وفي سورة (الملك)؛ ضرب الله مثلاً للكافر والمؤمن في تشبيه حسي بليغ في قوله تعالى: ﴿ أَفَمَن يَمۡشِي مُكِبّٗا عَلَىٰ وَجۡهِهِۦٓ أَهۡدَىٰٓ أَمَّن يَمۡشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴿٢٢﴾ ﴾. وفي سورة (القلم)، قال تعالى: ﴿ أَفَنَجۡعَلُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ كَٱلۡمُجۡرِمِينَ ﴿٣٥﴾ مَا لَكُمۡ كَيۡفَ تَحۡكُمُونَ ﴿٣٦﴾ ﴾، وهذا (تشبيه مقلوب يجعل المشبه به مشبهاً

والعكس! لأن الأصل: أفنجعل المجرمين كالمسلمين في الأجر والمثوبة؟ فقلب التشبيه ليكون أبلغ وأروع)[١].

أما فيما يتعلق بمناسبة سورة الملك بما قبلها وما بعدها، فعلى النحو الآتي:

أولاً: مناسبة سورة الملك لما قبلها من سورة (التحريم).

يقول الإمام أحمد بن الزبير (ت:٧٠٨هـ): "ورود ما افتتحت به هذه السورة من التنزيه و صفات التعالي إنما يكون عقب تفصيل وإيراد عجائب من صنعه سبحانه، كورود قوله تعالى: ﴿ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ﴾[٢]، عقب تفصيل التقلب الإنساني، من لدن خلقه من سلالة من طين إلى إنشائه خلقاً آخر، وكذا كان ما ورد من هذا ما لم يرد في أثناء آي قد جردت للتنزيه والإعلام بصفات التعالي والجلال . ولما كان قد وقع في آخر سورة (التحريم) ما فيه أعظم عبرة لمن تذكر، وأعلى آية لمن استبصر، من ذكر امرأتين كانتا تحت عبدين صالحين ....، ثم أعقبت هذه القصة بما جعل في طرف منها ونقيض من حالها ، وهو ذكر امرأة فرعون التي لم يضرها مرتكب صاحبها وعظيم جراءته....، ثم أعقب ذلك بقصة عرّيت عن مثل هذين السببين، وانفصلت في مقدماتها عن تينك القصتين، وهو ذكر مريم ابنة عمران، ليعلم العاقل حيث يضع الأسباب، وأن القلوب بيد العزيز الوهاب، أعقب تعالى ذلك بقوله الحق: ﴿ تَبَٰرَكَ ٱلَّذِي بِيَدِهِ ٱلۡمُلۡكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ١ ﴾، وإذا كان الملك بيده سبحانه فهو الذي يؤتي الملك والفضل من يشاء، وينزعه ممن يشاء، ويعز من يشاء، ويذل من يشاء، كما صرحت به الآية الأخرى في آل عمران[٣] ، فقد اتضح اتصال سورة (الملك)

---

(١) الصابوني، محمد علي، **صفوة التفاسير**، (بيروت: المكتبة العصرية، د. ط، ٢٠٠٦م)، ٣/ ٤٠٧.

(٢) [المؤمنون:١٤].

(٣) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ تُؤۡتِي ٱلۡمُلۡكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلۡمُلۡكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُۖ بِيَدِكَ ٱلۡخَيۡرُۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ٢٦ ﴾ [آل عمران: ٢٦].

بما قبلها، ثم بُنيت سورة (الملك) على التنبيه والاعتبار ببسط الدلائل ونصب البراهين حسبما يبسط في التفسير" [١].

ووجه آخر للمناسبة بين (الملك والتحريم)، وهو "أنه – تعالى – لما ضرب مثلاً للكفار بتينك المرأتين المحتوم لهما بالشقاوة؛ وإن كانتا تحت نبيين، ومثلاً للمؤمنين بآسية ومريم، وهما محتوم لهما بالجنة، وإن كان قومهما كافرين، كان ذلك **تصرفاً** في ملكه على ما سبق به قضاؤه" [٢].

ثم سبحانه ذكر في آخر سورة (التحريم) من الذين أحسنوا العمل امرأة فرعون، ومريم ابنة عمران. ومن الذين أساؤوا العمل امرأة نوح، وامرأة لوط . وذكر في أول سورة (الملك) أنه سبحانه خلق الموت والحياة ليبلوا المكلفين أيهم أحسن عملاً، فقال : ﴿ تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿١﴾ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ﴿٢﴾ ﴾ فذكر في آخر (التحريم) قسماً ممن بلاهم أيهم أحسن عملاً، فأساء بعض، وأحسن بعض . فكان ما في (التحريم) مثالاً لما ذكر في سورة (الملك) [٣].

وكذا ذكر في سورة (التحريم) جزاء من أساء، ومن أحسن، فقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَعْتَذِرُوا۟ ٱلْيَوْمَ ۖ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٧﴾ ﴾ وقال فيمن أحسن: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ يَوْمَ لَا يُخْزِى ٱللَّهُ ٱلنَّبِىَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ ۖ

---

(١) ابن الزبير، أحمد بن إبراهيم، **البرهان في تناسب سور القرآن**، تحقيق: د. سعيد بن جمعة الفلاَّح، (الدمام: دار ابن الجوزي، ط٢، ١٤٣١هـ)، ص١٩٠.

(٢) أبو حيان، محمد بن يوسف، **البحر المحيط**، تحقيق: عادل أحمد عبد الجواد وجماعة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٣م)، ٨/ ٢٩١.

(٣) السامرائي، د. فاضل صالح، **التناسب بين السور في المفتتح والخواتيم**، (الدمام: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٣٢هـ)، ص١٦٢.

نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَٱغْفِرْ لَنَآ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٨﴾ ﴾ ، وكذلك ذكر في سورة (الملك) جزاء الكافرين والمؤمنين، فقال: ﴿ وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿٦﴾ إِذَآ أُلْقُوا۟ فِيهَا سَمِعُوا۟ لَهَا شَهِيقًا وَهِىَ تَفُورُ ﴿٧﴾ ﴾ وقال في الذين يخشون ربهم: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِٱلْغَيْبِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ ﴿١٢﴾ ﴾[1].

ثانياً: مناسبة سورة الملك لما بعدها من سورة القلم.

يقول ابن الزبير: "فلعظيم ما انطوت عليه سورة (الملك) من البراهين أتبعت بتنزيه الآتي بها ﷺ عما تقوّله المبطلون ، مقسماً على ذلك زيادة في التعظيم وتأكيداً في التميّز والتكريم، فقال تعالى: ﴿ نٓ ۚ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴿١﴾ مَآ أَنتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ ﴿٢﴾ ﴾ وأنّى يصح من مجنون أن يتصور تلك البراهين، وقد انقطعت دونها أنظار العقلاء؟ فكيف ببسطها وإيضاحها في نسق موجز، ونظم معجز، وتلاؤم حيَّر العقول، وعبارة تفوق كل قول، تُعرف و لا تدرك، ويستوضح سبيلها، و لا يسلك ؟ ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ ﴾[2][3].

وجاء في البحر المحيط: "مناسبتها لما قبلها أنه فيما قبلها ذكر أشياء من أحوال السعداء والأشقياء، وذكر قدرته الباهرة وعلمه الواسع، وأنه تعالى لو شاء لخسف بهم أو لأرسل عليهم حاصباً، وكان ما أخبر تعالى به هو ما تلقفه رسول الله ﷺ بالوحي، وكان الكفار ينسبونه مرة إلى الشعر، ومرة إلى السحر ومرة إلى الجنون، فبدأ ﷻ هذه

---

(١) السامرائي، المرجع السابق نفسه.

(٢) [الإسراء:٨٨].

(٣) ابن الزبير، **البرهان في تناسب سور القرآن**، ص١٩٣.

السورة ببراءته مما كانوا ينسبونه إليه من الجنون، وتعظيم أجره على صبره على أذاهم، وبالثناء على خلقه العظيم" [١].

وقال سبحانه في أواخر سورة (الملك): ﴿ قُلْ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ءَامَنَّا بِهِۦ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا ۖ فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢٩﴾ ﴾، وقال في أوَّل سورة (القلم): ﴿ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴾ وقال: ﴿ فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ ﴿٥﴾ بِأَيِّيكُمُ ٱلْمَفْتُونُ ﴿٦﴾ ﴾. فالمناسبة ظاهرة بينهما [٢].

ومن لطائف المناسبات بين السورتين ما ذكره الإمام البقاعي بأن سورة (الملك) انتهت بحرف النون من كلمة (معين) من الآية الأخيرة، وسورة (القلم) ابتدأت بنفس الحرف من الآية الأولى: (ن) [٣].

---

(١) أبو حيان، **البحر المحيط**، ٨/ ٣٠١.

(٢) السامرائي، **التناسب بين السور**، ص١٦٣.

(٣) ينظر: البقاعي، **نظم الدرر**، ٢٠/ ٢٧٤ (بتصرف)

المبحث الثاني: التفسير الموضوعي لسورة (الملك)

المطلب الأول: افتتاح السورة بالقدرة المطلقة على ملك الله تعالى.

قال تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝١﴾ افتتح الله سبحانه وتعالى السورة بتقرير ثلاث حقائق:

الحقيقة الأولى: أن الملك الحقيقي الذي لا يزول هو ملك الله تعالى، فلفظ (الملك على الإطلاق هو الذي لا يبيد ولا يختل منه شيء، وذلك هو ملك الله تعالى)[١] وتقديم المسند (بيده) على المسند إليه (الملك) لإفادة أن الملك بيده لا بيد غيره، وفي هذا عناية واهتمام بأمر الملك الذي بيد الله وحده لا شريك له، وتعريف الملك بأل، يدل على شمول جميع أفراد الجنس فهي للاستغراق[٢]. وقد جاء تقرير هذا الملك وذكره في مواضع كثيرة في القرآن الكريم[٣]، منها:

قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ ۖ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝٢٦﴾[٤].

وقوله تعالى: ﴿وَتَبَارَكَ ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَعِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝٨٥﴾[٥].

وقوله تعالى: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝٨٣﴾[٦].

---

(١) ابن عطية، أبي محمد عبد الحق بن غالب، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠١م)، ٥/ ٣٣٧.

(٢) عائشة فريد، **من بلاغة سورة الملك**، ص٣٤.

(٣) يزيد عددها عن أربعين موضعاً، راجع: عبد الباقي، محمد فؤاد، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، مادة: (م ل ك)، (بيروت: دار الفكر،١٩٨٧م)، ص٦٧٤.

(٤) [آل عمران: ٢٦].

(٥) [الزخرف: ٨٥].

(٦) [يس: ٨٣].

والحقيقة الثانية: أن هذا المُلك ليس قهرياً أو مستبِداً، وإنما هو مُلك يلازمه البركة والخير الذي يفيض به على المملوكات والخلق. لذا بدأ سبحانه السورة بفعل ﴿تَبَٰرَكَ﴾، (وفعل تبارك يدل على المبالغة في وفرة الخير، وهو في مقام الثناء **يقتضي** العموم بالقرينة، أن يفيد أن كل وفرة من الكمال ثابتة لله تعالى بحيث لا يتخلف نوع منها عن أن يكون صفة له تعالى) [١].

والحقيقة الثالثة: بيان أهم خصائص هذا الملك؛ وهي القدرة المطلقة، قال تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾، (أي: بليغ القدرة لا يعجزه شيء من الأشياء، يتصرف في ملكه كيف يريد من إنعام وانتقام ورفع ووضع وإعطاء ومنع)[٢]. فالمُلك يستلزم القدرة، ومن لا قدرة له لا ملك له. ألا ترى محاجَّة إبراهيم عليه السلام، لمَلِك بابل (نمرود بن كنعان) [٣]، وكيف أفحمه وأظهر عجزه في ملكه الزائل! وقد انتفت عنه القدرة. قال تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِي حَآجَّ إِبۡرَٰهِـۧمَ فِي رَبِّهِۦٓ أَنۡ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلۡمُلۡكَ ٢٥٨﴾، فلم يشكر نعمة ربه، وكفر وتجبَّر، واعتقد أن بيده الأمر كله، والتصرف، والقدرة المطلقة. ﴿إِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحۡيِۦ وَيُمِيتُ﴾ فاعتقد الملِك بعقله القاصر أن قضية الإحياء والإماتة تتمثَّل في الحكم على إنسان سجين قد يَأمر بقتله، أو يفك أسره، فـ ﴿قَالَ أَنَا۠ أُحۡيِۦ وَأُمِيتُ﴾، فسأله إبراهيم عليه السلام بما لا يطيقه، ليدل على ملكه الحقيقي إن صدق ﴿قَالَ إِبۡرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأۡتِي بِٱلشَّمۡسِ مِنَ ٱلۡمَشۡرِقِ فَأۡتِ بِهَا مِنَ ٱلۡمَغۡرِبِ﴾، فوقف الملك عاجزاً مدحوراً، متصفاً بالنقص والقصور ﴿فَبُهِتَ ٱلَّذِي

---

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ٢٩/ ٩.

(٢) الشوكاني، محمد بن علي، **فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير**، (بيروت: دار المعارف، د.ط)، ٥/ ٢٥٨.

(٣) يقول مجاهد: ملك الدنيا مشارقها ومغاربها أربعة: مؤمنان وكافران، فالمؤمنان: سليمان بن داود، وذو القرنين، والكافران: نمرود وبختنصر. يُنظر: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ١/ ٣٢٠.

كَفَرَۗ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[١]. فما أحوج البشرية اليوم أن تعلم هذه الحقيقة – حقيقة ملك الله – وتربط على هذا الاعتقاد، وترتقي بإيمانها بربها من التمجيد، والتعظيم، والتقديس له سبحانه دون سواه، فتُفرِده بالعبادة، والقدرة، والملك.

وفي افتتاح السورة ومطلعها ببيان ملك الله تعالى، وتصريف قدرته على كل شيء، براعة استهلال، وإجمال بعده تفصيل، وعموم بعده تخصيص، فكان في الآيات التاليات أمثلة على بعض هذا الملك الذي لا ينافسه فيه أحد من خلقه؛ من ملوك الإنس والجن، ولا يقدرون على الإتيان به، ابتداءً من خلق الموت والحياة، وخلق السموات السبع وإتقانهن، وجعل النجوم زينة ورجوماً للشياطين، وخلق الجنة والنار، وإحاطة علمه الدقيق، وتذليل الأرض للمعايش، وقلب خصائصها من نعمة إلى نقمة! وإبقاء الطيور سابحة في جو السماء، وإمداد **البشر** بأجهزة السمع **والبصر** والفؤاد، وعلمه للغيب، وآجال العباد...، وانتهاءً بإيجاد الماء الذي تبدأ به الحياة وبه تنعدم.

يقول الأستاذ سيد قطب–رحمه الله– "ومفتاح السورة كلها، ومحورها الذي تشد إليه تلك الحركة فيها، هو مطلعها الجامع الموحي، ... فكل حقائق السورة وموضوعاتها، وكل صورها وإيحاءاتها مستمدة من إيحاء ذلك المطلع، ومدلوله الشامل الكبير"[٢].

المطلب الثاني: قدرة الله تعالى في الأنفس والكون.

قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡغَفُورُ ﴿٢﴾ ٱلَّذِي خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ طِبَاقٗاۖ مَّا تَرَىٰ فِي خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٖۖ فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن

---

(١) [البقرة: ٢٥٨].

(٢) قطب، سيد، في **ظلال القرآن**، (بيروت: دار الشروق، ط٧، ١٩٧٨م)، ٦/ ٣٦٣٠.

فُطُورٍ ﴿٣﴾ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ﴿٤﴾ وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ ٱلسَّعِيرِ ﴿٥﴾ ﴾.

بعد الاستهلال في مطلع السورة بتقرير ملك الله المطلق وقدرته المهيمنة على كل شيء؛ شرع سبحانه في ذكر بعض الأدلة على عظيم قدرته، وحكيم صنعه الذي هو فوق طاقات البشر وإمكاناتهم، إذ بيَّت الآيات ثلاثة أدلة على قدرته تعالى في الأنفس والكون، على النحو الآتي:

الدليل الأول: في الأنفس. قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ ﴾ أي: أوجد الخلائق من العدم، وأنعم عليهم بالحياة بعدها، فعلام يكفرون به!! وقد ذكر الله هذا الموقف بصيغة الاستفهام الإنكاري في سورة البقرة، قال تعالى: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ ﴾[1]، فسمَّى الحال الأول - وهو العدم - موتاً، وسمَّى هذه النشأة حياة، ولهذا قال: ﴿ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾[2][3].

(وبين الموت والحياة طباق أثار الشعور بالمتضادين، فجعل الذهن يبحث عن المعاني والأفكار، وفي ذلك تداعٍ للمعاني حين تنتقل النفس من النقيض إلى النقيض، ومن الضد إلى الضد، فتتضح المعاني وتتمكن في النفس، لأنها تقرن بأضدادها، إذ الضد أقرب خطوراً بالبال عند ذكر ضده، والضد يبرز حسنه الضد)[4].

ثم بيّن سبحانه وتعالى الحكمة من خلق الموت والحياة، للاختبار والامتحان والبلاء، فقال: ﴿ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾. يقول الإمام القرطبي: "قدّم الموت على

---

(١) [البقرة: ٢٨].

(٢) [البقرة: ٢٨].

(٣) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ٤/ ٤٢٢، (بتصرف).

(٤) عائشة فريد، **من بلاغة سورة الملك**، ص٣٥.

الحياة، لأن أقوى الناس داعياً إلى العمل من نصب موته بين عينيه"[١]. وهذا حق، فمن نصب الدنيا بين عينيه، واعتقد أنه سيعيش ألف سنة، وسعى لها، خاب **وخسر**؛ لأن الغفلة طبعت على قلبه، ونسي الآخرة؛ دار الحياة الحقيقية. لذا قال تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ أي: خيره وأفضله، (ولم يقل: أكثر عملاً)[٢]. فالعبرة بالكيف لا بالكم! وفي الآية إشارة إلى معنى جميل؛ وهو الإخلاص في الأعمال وحسن النية، قال ﷺ: "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى"[٣]. فعمل بلا إخلاص وصفاء نية؛ رياء وسمعة. وفي الآية دعوة إلى التنافس على العبادة، والتسابق في الخيرات.

وتختم الآية باسمين من أسماء الله يناسبان معنى الآية ودلالاتها: ﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ عزيز في انتقامه ممن عصاه، غفور لمن تاب إليه وأناب.

الدليل الثاني على القدرة الإلهية: في الكون. وهو خلق السماوات السبع، قال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا﴾. ينتقل الخطاب الإلهي بالإنسان من النظر في العالم الأرضي (الموت والحياة)، إلى عالم الكون الفسيح (السموات) أي من القريب المرئي بتفاصيله إلى البعيد الذي لا ترى نهايته وتفاصيله كما هو. وفي هذا حثٌّ على التدبُّر والتفكُّر في إبداع الصانع سبحانه في خلقه، وقد بيّن هنا سبحانه حقيقة علميَّة في خلق السموات لم يتوصل إليها علماء التِقنية المعاصرة، إذ انتهوا في علومهم إلى السماء الدنيا، أما هذه فهي سبع سموات طباقاً بعضها فوق بعض، كل طبقة لها خصائصها

---

(١) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ٩/ ٢٠٦.

(٢) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ٤/ ٤٢٢.

(٣) **صحيح البخاري**، كتاب: بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ حديث رقم: (١)، (الرياض: مكتبة دار السلام، ط٢، ١٩٩٩م)، ص١.

ومكوناتها كاملة، لا يعتريها نقص أو خلل ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾[1]. فصنع الله تام، لا اعوجاج فيه، ولا تناقض، ولا تباين، بخلاف مصنوعات البشر ومخترعاتهم، فالنقص والخلل والعيب يعتريها. لذا أمر سبحانه وتعالى بإعادة النظر والتدبر في خلق هذه السموات على اتساعها وامتدادها، بعد ما حصلت النظرة الأولى ﴿مَّا تَرَىٰ﴾ فقال: ﴿فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ﴾، وتأمَّل بدقة أكثر ﴿هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ أي بعض صفات العيوب من شقوق وصدوع وخروق؟ الجواب: لا! إلاَّ أن هذا الجواب قد يكون على وجه السرعة وعدم التدقيق ﴿ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ﴾ أعد النظر مرات ومرات، لا على سبيل التحديد بالعدد، عندها سترى أن النتيجة الحتمية ﴿يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ ذليلاً صاغراً منقطعاً من الإعياء وكثرة التكرار بالنظر. فسبحان الله الذي أتقن صنع كل شيء.

وهذا التحدي -بإتقان الصنع - قائم إلى يوم القيامة، بكل ما يملكه الإنسان من الآلات الحديثة والمتطورة للنظر والفحص والاختبار، فلن يجد إلاّ المعجزة الإلهية، والإبداع الربَّاني في خلق السموات.

الدليل الثالث على القدرة الإلهية: في الكون. وهو ما أودع الله من حقائق في سماء واحدة من هذه السموات السبع، وهي السماء الدنيا، القريبة من سطح الأرض لعَين الإنسان، لتوجيه النظر للتفكر والاعتبار، حيث قال: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ﴾، أي بالكواكب المضيئة كالمصابيح.

فبيّن سبحانه بعد خلق السموات وخلوِّها من العيب والخلل؛ أنه زيّنها بهذه الزينة، فصارت في أحسن خلق، وأكمل صورة، وأبهج شكل[2].

---

(١) وقرأ ابن مسعود وأصحابه وحمزة والكسائي "تفوّتٍ" مشدداً بدون ألف، وفيه زيادة للمعنى. يُنظر: الشوكاني، **فتح القدير**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٤م). ٥/ ٣٢١.

(٢) الشوكاني، **فتح القدير**، ٥/ ٣٢٢، (بتصرف).

ثم جعل الله تعالى من وظائف هذه المصابيح- ومنها الشهب - إضافة على أنها زينة للسماء، فإنها تتّبع الشياطين الذين يسترقون السمع منها بالرجم والرمي، فقال: ﴿ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِّلشَّيَاطِينِ ﴾، وأكَّد هذه الوظيفة في آيات أخرى متفرقة، ففي سورة الصافات قال تعالى: ﴿ إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ ﴿٦﴾ وَحِفْظًا مِّن كُلِّ شَيْطَانٍ مَّارِدٍ ﴿٧﴾ لَّا يَسَّمَّعُونَ إِلَى الْمَلَإِ الْأَعْلَىٰ وَيُقْذَفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٍ ﴿٨﴾ دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ ﴿٩﴾ إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ ﴿١٠﴾ ﴾[1] وقال في سورة الجن: ﴿ وَأَنَّا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا ﴿٨﴾ وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَن يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَّصَدًا ﴾[2]. أمَّا الوظيفة الثالثة للنجوم، فهي علامات يُهتدى بها على الطريق، ومعرفة الاتجاهات الجغرافية، قال تعالى: ﴿ وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ﴾[3]. قال قتادة السدوسي: "إنما خلقت هذه النجوم لثلاث خصال: خلقها زينة للسماء، ورجوماً للشياطين، وعلامات يهتدى بها..."[4]، وهذا ما أعدَّه الله للشياطين من رجم في الدنيا، أما في الآخرة فأشد الحريق يُسعَّرون به، وهو قوله تعالى: ﴿ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ ﴾[5].

إن لمناسبة ذكر الشياطين في معرض الحديث عن دلائل القدرة الإلهية؛ فائدتين:

- إظهار قدرة الله، وشمول علمه بأمور الغيب، إذ كشف أمر الشياطين في استراقهم السمع، فرجمهم.

---

(١) [الصافات: ٦-١٠].

(٢) [الجن: ٨-٩].

(٣) [النحل:١٦].

(٤) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ٤/ ٤٢٣.

(٥) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ٩/ ١١.

• وأنه لما كان الشياطين من أسباب غواية العباد، وإفسادهم، وصرفهم عن أحسن العمل وأخلصه، ذكرهم هنا، وهذا متعلق بقوله تعالى: ﴿ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾.

المطلب الثالث: خلق النار وحال أهلها دليل على قدرة المالك سبحانه وتعالى.

قال تعالى: ﴿ وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴿٦﴾ إِذَا أُلْقُوا فِيهَا سَمِعُوا لَهَا شَهِيقًا وَهِيَ تَفُورُ ﴿٧﴾ تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴿٨﴾ قَالُوا بَلَى قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ ﴿٩﴾ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١٠﴾ فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحْقًا لِّأَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١١﴾ ﴾.

ينتقل السياق القرآني من بيان بعض دلائل القدرة الإلهية في الدنيا من خلق الموت والحياة، وخلق السموات السبع، وبيان لبعض وظائفها، إلى الحديث عن بعض دلائل قدرته سبحانه في الآخرة، حيث خَلَقَ النَّار وأعدَّها لمن كفر به، وكذّب برسله، وانحرف عن المنهج والفطرة السوية التي خُلق عليها، وذلك في صورة رائعة ومشهد عجيب، يصف فيه إقرار الإنسان على نفسه واعترافه بكفره وغيّه، يوم لا ينفعه ذلك، فهو في دار الجزاء والعقاب. وكان قد أخذ فرصته في دار الامتحان؛ فقال تعالى: ﴿ وَلِلَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ ﴾ ومعنى جهنَّم أي: بعيدة القعر[1]- أعاذنا الله منها- فلهم عذاب شديد في قعر النار. وهذا الجزاء بئس المآل والمنقلب[2]﴿ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴾ الذي يكون منتهاهم إليه يوم القيامة.

ثم تبدأ الآيات في تشخيص صورة حسيَّة من العذاب، إذ يؤخذ هؤلاء الكفرة، ويطرحون في جهنَّم كما يطرح الحطب في النار: ﴿ إِذَا أُلْقُوا فِيهَا ﴾، عندها تُصدر جهنَّم صوتاً مزعجاً قبيحاً كصوت الحمير، عند أوَّل نهيقها، وهو الشهيق: ﴿ سَمِعُوا لَهَا

(١) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٧م)، ص ١٤٠٩.

(٢) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، (٤/ ٤٢٣).

شَهِيقًا ﴾. وقيل: الشهيق من الكفار عند إلقائهم في النار. ثم تغلي هذه النار بهم كما يغلي المَرجَل، أي: القِدر. قال مجاهد: "تفور بهم كما يفور الحب القليل في الماء الكثير"[(١)]. وهو قوله تعالى: ﴿ وَهِيَ تَفُورُ ﴾ ومن شدة غيظها وغضبها على الكفار، يكاد ينفصل، ويتقطع بعضها من بعض ﴿ تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ ٱلْغَيْظِ ﴾، وهذه الحال مع كل جماعة تلقى في النار.

ثم تبدأ حقيقة الاعتراف بتكذيبهم الرسل الذين أنذروهم بالعذاب في هذا اليوم الموعود، ويبدأ الحوار مع خزنة جهنَّم من الملائكة فيسألونهم سؤال توبيخ وتقريع، وهم الزبانية، وعددهم تسعة عشر ملكاً: ﴿ كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ﴾ فيجيبون: ﴿ قَالُوا۟ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ ﴾ مِن الرسل فلم نعطِ لعقولنا صياغة تفكير ومهلة للتدبر لما يقولون وينذرون به ﴿ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ ﴾ وقلنا للرسل: ﴿ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ كَبِيرٍ ﴾.

وفي الآية إشارة إلى كمال عدله سبحانه في خلقه، وأنه لا يعذب أحداً إلاّ بعد إرسال الرسل إليه وقيام الحجة عليه كما قال تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾[(٢)] وقال تعالى: ﴿ وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۚ قَالُوا۟ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٧١﴾ ﴾[(٣)] [(٤)].

---

(١) رواه هناد بن السري في **الزهد**، (رقم٣١٣) بإسناد صحيح، تحقيق عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، (الكويت: دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، ط١، ١٤٠٦هـ). ١/ ١٩٤

(٢) [الإسراء:١٥].

(٣) [الزمر: ٧١].

(٤) يُنظر: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ٤/ ٤٢٣، والقرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**، ٩/ ٢١٢، والشوكاني: **فتح القدير**، ٥/ ٣٢٣، وأبو بكر الجزائري، **أيسر التفاسير**، ٤/ ٥٢١ (بتصرف). (دون ناشر، ط٢، ١٩٨٧م).

ثم تُصوِّر الآيات حالة الندامة والملامة لأنفسهم يوم لا ينفع النَّدم، وقد صاروا من أصحاب النار، وقُضي الأمر: ﴿ وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴾، أي: في عِداد أهل النار مع الشياطين. وذلك لأنهم ألغوا أكبر نعمة وهبها الله للإنسان، وميَّزه بها عن غيره من المخلوقات، ألا وهي نعمة الإدراك والعقل، فآذانهم في الدنيا صمَّاء، وعقولهم ظلماء، لم يُوظِّفوها كما أمر الله في معرفة الحق وطريق الهداية إليه، فكانوا كالأنعام بل هم أضل، كما قال تعالى في وصفهم: ﴿ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ﴿١٧٩﴾ ﴾[1]، وكان جزاء اعترافهم بكفرهم أن أبعدهم الله من رحمته، وسحقهم في سعير النار: ﴿ فَٱعْتَرَفُواْ بِذَنۢبِهِمْ فَسُحْقًا لِّأَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴾.

وفي قوله تعالى: ﴿ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ ﴾ إشارة إلى أن الإنسان قليل الشكر لله بهذه النعم، وهذا ما قرَّره سبحانه في أواخر السورة حيث قال: ﴿ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۖ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾[2] وقال في مواضع أخرى من القرآن: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنشَأَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾ ﴾،[3] وقوله: ﴿ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۖ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾.[4]

المطلب الرابع: من دلائل قدرة الله تعالى؛ علمه الدقيق بالخلق

قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِٱلْغَيْبِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ ﴿١٢﴾ وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُواْ بِهِۦٓ ۖ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿١٣﴾ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾ ﴾.

---

(١) [الأعراف:١٧٩].

(٢) [الملك:٢٣].

(٣) [المؤمنون:٧٨].

(٤) [السجدة:٩].

ويتابع السياق القرآني في بيان دليل آخر من دلائل قدرة الله تعالى على ملكه في هذه السورة، إذ توضِّح الآيات علم الله تعالى الدقيق بأمور خلقه في أمرين:

الأول: أنه يعلم من يخافه بالغيب بصدق وإخلاص. وتوضحه الآية رقم (١٢).

الأمر الثاني: أنه يعلم ظاهر أقوال عباده وباطنها، سرَّها وجهرها، وتوضحه الآية رقم (١٣).

لذا أعقب الآيتين بقوله: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾ ﴾.

إن من أساليب القرآن الكريم وبلاغته في هداية البشر؛ استعمال الطباق في الآيات: وهو عرض صورتين متقابلتين بين أمرين متضادين، ليميِّز العقل بين ما ينفعه وما لا ينفعه؛ فوعدٌ بالجنان يقابله وعيدٌ بالنيران، وذكر أهل الجنة يقابله ذكر أهل النار، وترغيب يقابله ترهيب، والحسنات تقابلها السيئات، والعقوبة تقابلها المغفرة، وذلك في معظم آيات القرآن ومقاطعه.

وفي هذه الآيات مثل لذلك؛ فبعد أن ذكر الله تعالى شأن أهل النار من الكافرين الجاحدين، أعقبهم بذكر صفة من صفات أهل الجنة من المؤمنين المتقين، وهي مراقبة أعمالهم وعبادتهم لربهم بالغيب، وكأنه معهم، وهذا هو مقام الإحسان. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِٱلْغَيْبِ ﴾، فهم يؤمنون بالغيب ابتداءً، فيخافون عقابه الأخروي، وهم لا يرونه، ويصدقون بكل ما أخبر الله به في كتابه. وهذه الصفة أي صفة المراقبة لله في ظهر الغيب، وعبادته في السر تُعدُّ منْزلةً رفيعةَ الأجر، وهي ثقيلة على النفس أن تداوم عليها وتلتزم بها؛ لأن الشيطان يترقبها كي يصرفها عن مقام الطاعة والإحسان، فمن حَبَسَ نفسه، وأطاع ربه بالغيب، كان جزاؤه جزاءً موفوراً:

﴿لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ﴾. ونظير هذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ ﴿٤٦﴾﴾،[1] وقوله: ﴿مَّنْ خَشِيَ ٱلرَّحْمَٰنَ بِٱلْغَيْبِ وَجَآءَ بِقَلْبٍ مُّنِيبٍ ﴿٣٣﴾﴾[2].

فأوَّل أعطيات الله هو حصول المغفرة العظيمة للذنوب، فإذا تطَّهر المؤمن من ذنوبه كان له العطاء الأكبر، وهو الفوز بالجنة، وهو معنى الأجر الكبير كما ذهب إليه المفسرون.

ثم يلفت الله تعالى نظر عباده إلى سعة علمه، ودقة إحاطته بما في النفس البشرية: ﴿وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُواْ بِهِۦٓ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾، وذلك لتعلم النفس أن الله مطلّع عليها، ويعلم خباياها، ويعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾[3]، فلا مجال للمراوغة والخداع، فخالق النَّفس أعلم بها منها: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾. (أي الذي لطف علمه بما في القلوب، الخبير بما تسّره وتضمره من الأمور)[4]. فمن أسماء صفات الذات ما هو للعلم؛ ومنها (الخبير)، ويختص بأن يعلم ما يكون قبل أن يكون"[5].

المطلب الخامس: تذليل الأرض وقلب خصائصها على المكذبين دليل على القدرة الإلهية

قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُواْ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِۦ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ﴿١٥﴾ ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِىَ تَمُورُ ﴿١٦﴾ أَمْ أَمِنتُم مَّن فِى

---

(١) [الرحمن:٤٦].

(٢) [ق: ٣٣].

(٣) [ق: ١٦].

(٤) الشوكاني، **فتح القدير**، ٥/ ٣٢٥.

(٥) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ٩/ ٢١٤. (بتصرف).

ٱلسَّمَآءِ أَن يُرۡسِلَ عَلَيۡكُمۡ حَاصِبٗاۖ فَسَتَعۡلَمُونَ كَيۡفَ نَذِيرِ ﴿١٧﴾ وَلَقَدۡ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ فَكَيۡفَ كَانَ نَكِيرِ ﴿١٨﴾ ﴾.

تتابع الأدلة والبراهين على بيان قدرة الله تعالى في خلق الأرض، وذلك ضمن سياق الخطاب القرآني للكافرين الجاحدين للرسالة المحمدية، فقد بيّنت الآيات دليلين خاصَين بالأرض:

الدليل الأول: جعل الأرض ممهدة سهلة، تهيئةً للعباد في تيسير مهمة طلب الرِّزق فيها. قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ ذَلُولٗا فَٱمۡشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا ﴾، أي: (جعلها قارّة ساكنة، لا تميد ولا تضطرب، بما جعل فيها من الجبال، وأنبع فيها من العيون، وسلك فيها من السبل، وهيَّأ فيها من المنافع ومواضع الزروع والثمار، فقال: ﴿ هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ ذَلُولٗا فَٱمۡشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا ﴾، أي: فسافروا حيث شئتم من أقطارها، وتردَّدوا في أقاليمها، وأرجائها في أنواع المكاسب والتجارات)[1]. وهو معنى قوله تعالى: ﴿ وَكُلُواْ مِن رِّزۡقِهِۦ ﴾. (شُبِّهَتِ الأرضُ في غاية تذليلها بالبعير المذلَّل)[2].

وفي الآية معنى جميل في حث النَّفس على طلب الرزق، والبحث عنه دون كلل أو تعب، في جميع أنحاء الأرض، شرقاً وغرباً، شمالاً وجنوباً، فالنفس لا تعلم بأي أرض تستكمل رزقها، وتستقر عليه، وما عليها إلا الأخذ بالأسباب، وهو لا ينافي التوكل على الله فالرزق منه. كما قال ﷺ: "لو أنكم تتوكلون على الله حق توكله، لرزقكم كما يرزق الطير، تغدو خماصاً وتروح بطاناً" [3].

---

(١) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ٤/ ٤٢٤.

(٢) ابن كمال باشا، **تفسير سورة الملك**، ص٥٣.

(٣) رواه الترمذي في **سننه**،، وقال: حسن صحيح. باب: التوكل على الله، رقم: (٢٣٤٤)، (الرياض: دار السلام، ط١، ١٩٩٩م)، ص٥٣٦.

يقول ابن كثير: "فأثبت لها رواحاً وغدواً لطلب الرزق، مع توكلها على الله ﷻ، وهو المسخِّر والمسيِّر والمسبِّب"[(١)]. وقوله: ﴿وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾ أي: الرجوع والحشر إليه يوم القيامة. وهذه حقيقة، على الضمير الإنساني أن يحيا بها ويؤمن بالمعاد، فالذي خلق السموات السبع على اتساعها، وذلَّل الأرض على امتدادها، قادر على بعث العباد من قبورهم، ونشرهم إليه يوم الحساب، سبحانه جلَّت قدرته.

الدليل الثاني على قدرة الله تعالى؛ قلب خصائص هذه الأرض على الكافرين من أهل مكة المكذبين بدعوة النبي ﷺ، فبعد أن ذكر الله تعالى عقابهم في الآخرة في الآيات الماضية -رقم: (٦-١١)- انتقل هنا للإشارة إلى ما سيحل بهم في الدنيا كما حلَّ بالأمم السابقة.

لقد أهلك الله من كفر، وطغى، وكذَّب بالرسل من تلك الأمم بأصناف من العذاب، فكان منهم من خسف به الأرض؛ كما خسفها بقارون، ومنهم من أهلكه بالطوفان، كما أهلك قوم نوح وأغرق فرعون وقومه، ومن الأمم من أرسل لهم ريحاً تدمرهم، أو حجارة من السماء تهلكهم، كما أرسل ريحاً صرصراً عاتية على قوم عاد، وصاعقة على قوم ثمود، وأهلك قوم لوط وأصحاب الفيل بحجارة من السماء.

إن المتأمل في الآيات يرى أن الله تعالى، بعد ما ذكر الأرض وما فيها من خصائص ومكرمات للإنسان، من تمهيدها، وتذليلها، وتهيئتها لوسائل الرزق ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾، ذكر هنا حالتها الأخرى؛ إذ جعل فيها أسباب الهلاك والعذاب لمن كفر به وجحد، وعلا واستكبر، فهو -سبحانه وتعالى- قادر على تغيير حالتها، واختلاف طبيعتها، وقلب خصائصها من نعمة إلى نقمة، ومن رحمة إلى عذاب. وهذا من دلائل ملكه العظيم.

---

(١) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ٤/ ٤٢٤.

وكل ذلك كان معلوماً عند كفار قريش وغيرهم، وكأنهم أَمِنوا على أنفسهم عذاب الله، لذا خاطبهم الله بأسلوب الاستفهام الإنكاري المصاحب بالتعجب من هذا الاطمئنان: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ ﴾ أي: (فيغيبكم في مجاهِلِها بعد ما جعلها لكم ذلولاً تمشون في مناكبها: ﴿ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴾ تضطرب وتهتز بكم هزَّ شديداً عنيفاً)[1].

ثم أردف سبحانه الخطاب بأسلوب الاستفهام نفسه: ﴿ أَمۡ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يُرۡسِلَ عَلَيۡكُمۡ حَاصِبٗاۖ ﴾، أي: ريحاً تحمل الحصباء والحجارة فتهلككم. فإن كنتم لا تأمَنون على أنفسكم ذلك، فَعَلام الإصرار على الكفر وتكذيب الرسل؟! فإذا وقع عليكم العذاب: ﴿ فَسَتَعۡلَمُونَ كَيۡفَ نَذِيرِ ﴾، أي: كيف كان عاقبة إنذاري لكم بالعذاب على ألسنة رسلي، وهو استفهام للتهديد والتهويل.

قال القرطبي: "وخصَّ السَّماء –أي: في قوله: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ و﴿ أَمۡ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾– وإن عَّم ملكه لكل شيء، تنبيهاً على أن الإله الجدير بالعبادة، هو الذي تنفذ قدرته في السماء، لا من كان المشركون يعظمونه في الأرض[2].

وقال ابن عاشور: "وقدم التهديد بالخسف على التهديد بالحاصب؛ لأن الخسف من أحوال الأرض، والكلام على أحوالها أقرب هنا، ولأن إرسال الحاصب عليهم جزاءٌ على كفرهم بنعمة الله التي منها رزقهم في الأرض المشار إليه بقوله: ﴿ وَكُلُواْ مِن رِّزۡقِهِۦ ﴾؛ فإن منشأ الأرزاق الأرضية من غيوث السماء، قال تعالى: ﴿ وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزۡقُكُمۡ وَمَا تُوعَدُونَ ﴾[3][4].

---

(١) الصابوني، **صفوة التفاسير**، ٣/ ٣٥٩.

(٢) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ٩/ ٢١٥.

(٣) [الذاريات: ٢٢].

(٤) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ٢٩/ ٣٥ .

ثم يلفت سبحانه وتعالى الأنظار إلى أحوال الأمم السالفة، التي كذَّبت رسلها في إشارة عابرة سريعة، فقال: ﴿ وَلَقَدْ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ ﴾ أي: كيف كان إنكاري وتغييري عليهم؟ ألم يجدوا العذاب حقا؟

المطلب السادس: إمساك الطير في جو السماء من دلائل قدرة الله تعالى.

قال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ إِلَى ٱلطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَٰٓفَّٰتٍ وَيَقْبِضْنَ ۚ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱلرَّحْمَٰنُ ۚ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍۭ بَصِيرٌ ﴾.

الخطاب موصول لأهل الكفر، فلما أنذرهم بأنواع العذاب الدَّال على كمال قدرته؛ ضرب لهم مثلاً لزيادة بيانٍ على عظيم القدرة الإلهية، بكائن حي ومخلوق أَلِفَ الناس رؤيته، مما صرفهم عن التفكر فيه والتدبر في خلقه. لذا قال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ ﴾ وهي دعوة للتأمل الدقيق لهذا المخلوق في أسلوب استفهام، (أي: أغفلوا ولم ينظروا ﴿ إِلَى ٱلطَّيْرِ ﴾؟ لا في حالة سكونه على الأرض، وإنما في حالة طيرانه في السماء، فهو أبلغ في التأمل وطول النظر، وأدلّ على عظمة الخالق وقدرته الشاملة. و(الاعتبار بالطير ناسب المقام، وقد أهلك الله تعالى أصحاب الفيل بالطير والحاصب الذي رمتهم به... ففيه إذكار قريش بهذه القصة) [1].

أما قوله: ﴿ فَوْقَهُمْ ﴾ لتمييز حالته، وهو على الأرض، وإلا كان مثله مثل غيره من الدواب، لا يلفت نظر المتأمل. وأما قوله: ﴿ صَٰٓفَّٰتٍ ﴾ فحالة الطير؛ وهي باسطة أجنحتها، تمدُّها لتسبح في الهواء كالسباحة في الماء، وهو الأصل في الطيران. وأما قوله: ﴿ وَيَقْبِضْنَ ﴾ أي: يضممن أجنحتهن، وهذا القبض طارئ على البسط، لذا عبّرَ عن التحريك بالفعل)[2]. (ولم يقل: "وقابضات" ليدل على أن القدرة؛ على ما هو خلاف

---

(١) ابن كمال باشا، **تفسير سورة الملك**، ص٥٥.

(٢) البقاعي، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، تخريج: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار الكتب العلمية: ط١، ١٩٩٥م)، ٨/ ٧٨ والشوكاني، **فتح القدير**، ٥/ ٣٢٦.

الطبع؛ إنما هو في البسط. أما القبض فيطرأ وقتاً بعد وقت لاحتياج البسط إليه في التحريك) [١].

فالفعل يدل على الحدوث والتغيير، والاسم يدل على الثبوت، ولو قال: وقابضات لوقع الطير.

وهذه الطيور على اختلاف أنواعها وأحجامها وصفاتها ما بين طيور صغيرة وقليلة الطيران، أو كبيرة وبعيدة الطيران، في جو السماء الرّحب، مَن يمسكها ويحفظها من الوقوع على الأرض؟ إنه الله سبحانه وتعالى: ﴿ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا ٱلرَّحْمَٰنُ ﴾، ما يمسكهن في حالة البسط أو القبض إلاّ الرحمن الذي أنكره **المشركون** و﴿ قَالُواْ وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ ﴾؟[٢] وهم يعيشون في رحمته التي وسعت كل شيء، وهي متجلية حتى في الطير تحفظه من السقوط والتحطيم، أينكرون ألوهية الله ورحمته، ألم يروا الطير؛ وهي صافات وقابضات أجنحتها، ولا يمسكها أحدٌ من الناس، فمن يمسكها إذاً؟ إنه الرحمن جلَّ جلاله وعظم سلطانه[٣].

فلما كان الرحمن سبحانه وتعالى هذا ملكه، وهذه قدرته وصف نفسه: ﴿ إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَيْءٍۭ بَصِيرٌ ﴾ أي: بالغ البصر والعلم بظواهر الأشياء وبواطنها، فمهما أراد كان، وهو يخلق العجائب ويوجد الغرائب[٤].

وفي الآية لفت نظر إلى سعة رحمة الله تعالى بالحيوان. يقول الإمام القرطبي: "كما ذلَّل الأرض للآدمي، ذلَّل الهواء للطيور" [٥].

---

(١) ابن كمال باشا، **تفسير سورة الملك**، ص٥٥.

(٢) وتمام الآية: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسْجُدُواْ لِلرَّحْمَٰنِ قَالُواْ وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا ﴿٦٠﴾ ﴾، [الفرقان:٦٠].

(٣) أبو بكر الجزائري، **أيسر التفاسير**، ٤/ ٥٢٤.

(٤) البقاعي، **نظم الدرر**، ٨/ ٨٠.

(٥) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ٩/ ٢١٥.

لقد ذكر الله الطيور خاصَّة في هذا الموضع دون غيرها، وضرب بها المثل؛ لفوائد عدة:

- إن هذه الطيور مما يعتاده الإنسان في حياته، ويألف النظر إليه، دون تأمُّل أو تدبر، فكان لذكرها عبرة ولفت نظر. يقول ابن عاشور: "وكم غفل الناس عن دقائق في المخلوقات من الإنسان، والحيوان، والجماد، ما لو تتبعوه لتجلى لهم منها ما يملأ وصفه الصُحف، قال تعالى: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾ ﴾[1]، ﴿ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾[2][3].

- في دعوة الله الإنسان للتأمل في الطيور وهي في حالة الطيران تجوب أجواء السماء؛ إشارة حكيمة تخاطب الإنسان بأن يرفع رأسه، ويتأمل، ويحلِّق بنظره في ملكوت الله الأعلى، ويسبح بفكره في الأفق الواسع، وعالم السماء الرحب، وكأن الله تعالى يريد أن ينقله من الجاذبية الأرضية التي اعتادها وتعلق قلبه بأسبابها في حياته، إلى الجاذبية العلوية حيث الرحمة الإلهية وخالق الوجود الذي أبدع الصنع، وأتقن الخلق، وإليه سبحانه تصمد الخلائق. لذا لم يضرب الله مثلاً بالطيور؛ وهي ساكنة على الأرض، وإنما في حالة طيرانها وهي تسبح، وتسير، وتحلِّق من مكان إلى مكان، وبسباحتها يسبح الناظر إليها بخياله، وفكره، وينتقل معها أينما انتقلت! ويخفض ويرفع بصره كيفما ارتفعت وانخفضت! فسبحان ربي العظيم ما أجمل صنعه.

ومن معين الحقائق العلميَّة في الآية: الإشارة الواضحة إلى اختراع تِقني من أبدع ما توصل إليه الإنسان في العصر الحديث، ألاّ وهو: (علم الطيران)؛ الذي انتهى

---

(١) [الغاشية: ١٧-٢٠].

(٢) [الذاريات: ٢١].

(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ٢٩/ ٣٥.

الإنسان فيه، إلى اختراع الطائرة، والذي اشتق اسمها من اسم الطير، وحالة طيرانه في الجو: ﴿ صَٰٓفَّٰتٖ ﴾. فهذه الإشارة العلمية هي ما جعلت المخترع الأندلسي (عبّاس بن فرناس) عام (٢٦٧هـ-٨٨٠م)، يقوم بأوّل تجربة بشرية على نفسه، بهدف السباحة في الجو [١]. ثم تطور العقل البشري بعد ذلك[٢] إلى أن وصل إلى ما وصل إليه اليوم من صناعة الطائرات على اختلاف أنواعها، وأحجامها، فسبحان الملك العلاّم.

المطلب السابع: قدرة الله تعالى في إظهار النِّعم على عباده.

قال تعالى: ﴿ أَمَّنْ هَٰذَا ٱلَّذِي هُوَ جُندٞ لَّكُمْ يَنصُرُكُم مِّن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِۚ إِنِ ٱلْكَٰفِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ ﴿٢٠﴾ أَمَّنْ هَٰذَا ٱلَّذِي يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُۥۚ بَل لَّجُّواْ فِي عُتُوّٖ وَنُفُورٍ ﴿٢١﴾ أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِۦٓ أَهْدَىٰٓ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسْتَقِيمٖ ﴿٢٢﴾ قُلْ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَۖ قَلِيلٗا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٢٣﴾ قُلْ هُوَ ٱلَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٢٤﴾ ﴾.

تتعلَّق الآيات بما قبلها في معرض الحديث عن بيان قدرة الله تعالى، وذلك في أربع نعم على عباده:

أولها: أن الناصر الحقيقي هو الله. قال تعالى: ﴿ أَمَّنْ هَٰذَا ٱلَّذِي هُوَ جُندٞ لَّكُمْ يَنصُرُكُم مِّن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ﴾.

ثانيها: أن الرِّزق بيده سبحانه. قال تعالى: ﴿ أَمَّنْ هَٰذَا ٱلَّذِي يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُۥۚ ﴾.

---

(١) وذلك بأن اخترع آلة بسيطة يطير بها، كما مدَّ له جناحين طار بهما في الجو مسافة بعيدة، ثم سقط فتأذى في ظهره. وهو عالم ومهندس وفيلسوف. توفي (٢٧٤هـ-٨٨٧م). يُنظر: **الموسوعة العربية العالمية**، (الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة، ط١، ١٩٩٦م)، ١٦/ ٧٢.

(٢) تذكر الموسوعات العلمية، إن أول محاولة ناجحة للطيران البدائي كان في الولايات المتحدة، قام بها الأخوان "رايت" عام ١٩٠٣م. يُنظر: **موسوعة كنوز المعرفة**، م.كمال شربل؛ موريس شربل، (. لبنان: دار نظير عبود، ط٣، ٢٠٠١م)، ٥/ ٤٦. **وموسوعة عالم المعرفة**، (بيروت: دار نوبلس، ط١، ٢٠٠٢م)، ٦/ ٤٩٥.

ثالثها: خلق الله البشر وأمدهم بالسمع، والبصر، والعقل. قال تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ﴾.

رابع النعم: قدرته سبحانه على جمع الخلائق بعد بثهم، وتفرقهم في الأرض. قال تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱلَّذِى ذَرَأَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾.

إنها سلسلة من خطابات الاستفهام الإنكاري يوجهها الله تعالى لكفار قريش، ومن على شاكلتهم ممن تعلَّق قلبه بغير الله بالعبادة والولاء، واعتقد أنه ينفعه ويضره، وبيده الرزق والمنع. يقول الإمام الرَّازي: "اعلم أن الكافرين يمتنعون عن الإيمان، ولا يلتفتون إلى دعوة الرسول ﷺ، وكان تعويلهم على شيئين:

أحدهما: القوة التي كانت حاصلة لهم بسبب مالِهم، وجندهم.

والثاني: أنهم كانوا يقولون: هذه الأوثان توصل إلينا جميع الخيرات، وتدفع عنَّا كل الآفات. وقد أبطل الله عليهم كل واحد من هذين الوجهين"[(١)].

أما الأول: فبقوله: ﴿ أَمَّنْ هَٰذَا ٱلَّذِى هُوَ جُندٌ لَّكُمْ يَنصُرُكُم مِّن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ﴾ أي: لا جند لكم، ولا ناصر يدفع عليكم عذاب الله سوى الرحمن. (والتعبير بقوله: ﴿ مِّن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ﴾، إشارة إلى أن بقاء الناس في الأرض مع كفرهم وظلمهم هو برحمة الرحمن الذي وسعت رحمته كل شيء)[(٢)]. ولكن الحقيقة الثابتة التي أقرَّها القرآن الكريم؛ أن من طبع الكفّار؛ الغرور والأماني الكاذبة من الشيطان، قال تعالى: ﴿ إِنِ ٱلْكَٰفِرُونَ إِلَّا فِى غُرُورٍ ﴾، أي: واقعون في غواية الشيطان وخداعه لهم بأنه لا حساب ولا عذاب.

وأما الثاني قوله تعالى: ﴿ أَمَّنْ هَٰذَا ٱلَّذِى يَرْزُقُكُمْ إِنْ أَمْسَكَ رِزْقَهُۥ ﴾، والمعنى: من الذي يرزقكم من آلهتكم إن أمسك الله الرزق عنكم؟ بمنع أسبابه؛ كالمطر والنبات!

---

(١) الرازي، فخر الدين، **مفاتيح الغيب**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٠م)، ١٥/ ٦٣.

(٢) الزحيلي، د. وهبه، **التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج**، (بيروت ودمشق: دار الفكر المعاصر؛ ودار الفكر، ط١، ١٩٩١م)، ٢٩/ ٣٢.

عندئذٍ لن تجدوا رازقاً سواه، وهنا يقرِّر الله حقيقة ثابتة فيهم، وهي التكبر والإعراض عن الحق، فقال: ﴿بَل لَّجُّواْ﴾، أي: أصُّروا وتشدَّدوا مع وضوح الحق: ﴿فِي عُتُوّٖ وَنُفُورٍ﴾، في عتو، أي: في تمرد وتكبر، وفي نفور، أي: تباعد عن الحق وإعراض عنه"[1].

ثم ضرب الله لهم مثلاً حسياً لشخصين؛ أحدهما يمشي على وجهه بدل رجليه، والآخر يمشي قائماً كالمعتاد، فلعل هذا التشبيه البليغ يفيدهم في التفريق بين الحق والباطل، وينكر عليهم قياسهم الفاسد. قال تعالى: ﴿أَفَمَن يَمۡشِي مُكِبّٗا عَلَىٰ وَجۡهِهِۦٓ أَهۡدَىٰٓ أَمَّن يَمۡشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾، يقول الإمام ابن كثير: "وهذا مثل ضربه الله للمؤمن والكافر، فالكافر مثله فيما هو فيه كمثل من يمشي مُكبّاً على وجهه، أي: يمشي منحنياً، لا مستوياً على وجهه، أي: لا يدري أين يسلك، ولا كيف يذهب؟ بل تائه حائر ضال، أهذا أهدى ﴿أَمَّن يَمۡشِي سَوِيًّا﴾ أي: منتصب القامة ﴿عَلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾ أي: على طريق واضح بيِّن، وهو في نفسه مستقيم، وطريقة مستقيمة. هذا مثلهم في الدنيا، وكذلك يكونون في الآخرة. فالمؤمن يُحشر يمشي سوياً على صراط مستقيم، مُفض به إلى الجنة الفيحاء. وأما الكافر فإنه يُحشر يمشي على وجهه إلى نار جهنم، ﴿ٱحۡشُرُواْ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ وَأَزۡوَٰجَهُمۡ وَمَا كَانُواْ يَعۡبُدُونَ ٢٢ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَٱهۡدُوهُمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡجَحِيمِ ٢٣ وَقِفُوهُمۡۖ إِنَّهُم مَّسۡـُٔولُونَ ٢٤ مَا لَكُمۡ لَا تَنَاصَرُونَ ٢٥ بَلۡ هُمُ ٱلۡيَوۡمَ مُسۡتَسۡلِمُونَ ٢٦﴾[2] عن أنس بن مالك قال: قيل: يا رسول الله، كيف يحشر الناس على وجوههم؟ فقال: "أليس الذي أمشاهم على أرجلهم قادراً على أن يمشيهم على وجوههم"[3]؟.

---

(١) المرجع السابق نفسه (بتصرف).

(٢) [الصافات:٢٢-٢٦].

(٣) رواه **البخاري**، كتاب: التفسير، باب: قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُحۡشَرُونَ عَلَىٰ وُجُوهِهِمۡ إِلَىٰ جَهَنَّمَ ٣٤﴾ [الفرقان]، (رقم٤٧٦٠)، ص٨٣٤. ويُنظر: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ٤/ ٤٢٥.

ثم يُعدِّد الله سبحانه وتعالى سلسلة من النعم العظيمة على الإنسان، التي أودعها فيه، ناهيك عن غيرها مما لا يحصى، وهذه النعم لا يقدر على الإتيان بها أرباب المشركين، التي عبدوها وتعلقوا بها من دون الله. فقال تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُمْ ﴾ أي: ابتدأ خلقكم بعد أن لم تكونوا شيئاً مذكوراً، ﴿ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ﴾ أي: أودع فيكم حاسة السمع والأبصار والعقول المدركة[١]. لقد خُصَّت هذه الجوارح بالذكر، لأنها أداة العلم والفَهم[٢]. وقد جاء ذكرها في القرآن الكريم في ستة مواضع[٣] وذلك لأهميتها، فهي مناط التكليف، وأخبر سبحانه أن الإنسان مسؤول عنها يوم القيامة. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾[٤].

يقول الإمام الرازي: "واعلم أن في ذكرها ههنا تنبيهاً على دقيقة لطيفة، كأنه تعالى قال: أعطيتكم هذه الإعطاءات الثلاثة مع ما فيها من القوى الشريفة، لكنكم ضيعتموها فلم تقبلوا ما سمعتموه، ولا اعتبرتم ما أبصرتموه، وتأملتم في عاقبة ما عقلتموه، فكأنكم ضيعتم هذه النعم، وأفسدتم هذه المواهب، فلهذا قال: ﴿ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾، وذلك لأن شكر الله تعالى، هو أن يصرف تلك النعمة إلى وجه رضاه، وأنتم لما صرفتم السمع، والبصر، والعقل، لا إلى طلب مرضاته، فأنتم ما شكرتم نعمته البتة"[٥]. والآية تفيد ما سبق ذكره في شأن أهل النار حين عاتبوا أنفسهم ﴿ وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴾.

---

(١) المرجع السابق نفسه (بتصرف).

(٢) الزحيلي، **التفسير المنير**، ٢٩/ ٣٤.

(٣) [يونس: ٣١]، [النحل: ٧٨]، [الإسراء: ٣٦]، [المؤمنون: ٧٨]، [السجدة: ٩]، [الملك: ٢٣].

(٤) [الإسراء: ٣٦].

(٥) الرازي، **مفاتيح الغيب**، ١٥/ ٦٥.

وتتَّصل سلسلة النعم على الإنسان بعد نشأته، وما أودع فيه من حواس وآلات، وخلقه في أحسن تقويم، إذ بثه ونشره في أرجاء الأرض وأطرافها ﴿ قُلْ هُوَ ٱلَّذِى ذَرَأَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ مع اختلاف ألسنتكم في لغاتكم، وألوانكم، وأشكالكم وصوركم، فإذا جاء أمر الله عندها تعلمون. وقوله تعالى: ﴿ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴾ أي: يجمعكم كما فرقكم، ويعيدكم كما بدأكم[1]. فأي قدرة هذه في خلق أصناف البشر ـ إن لم تكن قدرة الله؟ وأي مُلك هذا في جمع الأولين والآخرين منذ أن خُلق البشر ـ إن لم يكن ملكه تعالى؟

المطلب الثامن: من دلائل قدرة الله تعالى؛ علمه بالغيب.

قال تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٥﴾ قُلْ إِنَّمَا ٱلْعِلْمُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٢٦﴾ فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سِيٓـَٔتْ وُجُوهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَقِيلَ هَٰذَا ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تَدَّعُونَ ﴿٢٧﴾ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكَنِىَ ٱللَّهُ وَمَن مَّعِىَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَن يُجِيرُ ٱلْكَٰفِرِينَ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٢٨﴾ قُلْ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ءَامَنَّا بِهِۦ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا ۖ فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢٩﴾ ﴾.

الآيات متصلة بما قبلها في مخاطبة كفار قريش وعرض الأدلة الإلهية على قدرته لإقامة الحجة عليهم، إذ تشير الآيات إلى علم الله تعالى بالغيب في أمرين:

الأول: علم الساعة ووقتها، وتبيّنه الآيات رقم: (٢٥، ٢٦، ٢٧).

الثاني: أن الله تعالى بيده آجال العباد، وتبيّنه الآيات رقم: (٢٨، ٢٩).

لقد وجه الكفار سؤالهم بصيغة الاستهزاء للنبي ﷺ ومن معه من المؤمنين، وقد حكا الله ذلك عنهم فقال: ﴿ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ أي: متى تقوم الساعة؟ عندها أمر الله تعالى رسوله ﷺ أن يجيبهم فقال: ﴿ قُلْ إِنَّمَا ٱلْعِلْمُ عِندَ ٱللَّهِ ﴾ أي: وقت قيام الساعة، كقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى ۖ ﴾[2].

---

(١) ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ٤/ ٤٢٦.

(٢) وتمام الآية: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى ۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ ۚ ثَقُلَتْ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ =

﴿ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴾ أي: مهمتي أن أنذركم وأخوفكم عاقبة كفركم، وأبيِّن لكم ما أمرني الله ببيانه[١].

ثم جاءت الآية الآتية تخبر عن حالهم عند قرب العذاب، ورؤيتهم لحقيقته ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً ﴾. قال القرطبي: "وأكثر المفسرين على أن المعنى: فلما رأوه يعني: عذاب الآخرة ﴿سِيٓـَٔتْ وُجُوهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ﴾، أي: ساءهم ذلك العذاب، وظهر على وجوههم سمة تدل على كفرهم، كقوله تعالى: ﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌۚ ﴾[٢]. فيرد الله عليهم على وجه التقريع والتوبيخ: ﴿وَقِيلَ هَٰذَا ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تَدَّعُونَ ﴾، أي: من الدعاء كما عند أكثر القرَّاء بالتخفيف: تَدْعُون. قال قتادة: هو قولهم: ﴿ وَقَالُواْ رَبَّنَا عَجِّل لَّنَا ﴾[٣]. وقال الضحَّاك هو قولهم: ﴿ وَإِذْ قَالُواْ ٱللَّهُمَّ إِن كَانَ هَٰذَا هُوَ ٱلْحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ أَوِ ٱئْتِنَا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٢﴾ ﴾[٤][٥].

لقد واجهت دعوة النبي ﷺ في مكة أنواعاً من العقبات والصدود، واستعمل المشركون عليها أساليب متنوعة من تعذيب، وتهديد، وسخرية، وتشويه إعلامي، وإثارة شبهات حول الوحي، حتى انتهى بهم المطاف- بعد عجزهم عن إيقاف هذه الدعوة والقضاء على صاحبها وأصحابه- أن تمنّوا هلاك النبي ﷺ وكل من معه. عندها أمر الله تعالى نبيه ﷺ بالرد عليهم ﴿ قُلْ ﴾ يا محمد- ﷺ- لهم: ﴿أَرَءَيْتُمْ إِنْ

=

لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً ۗ يَسْـَٔلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِىٌّ عَنْهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٧﴾ ﴾ [الأعراف: ١٨٧].

(١) الشوكاني، **فتح القدير**، ٥/ ٣٢٨ (بتصرف).

(٢) [آل عمران: ١٠٦].

(٣) [ص: ١٦].

(٤) [الأنفال: ٣٢].

(٥) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ٩/ ١٢٠.

أَهْلَكَنِيَ ٱللَّهُ ﴾ أي: أماتني، كما قال تعالى: ﴿ أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِۦ رَيْبَ ٱلْمَنُونِ ﴾[1]، ﴿ وَمَن مَّعِيَ ﴾ من المؤمنين، ﴿ أَوْ رَحِمَنَا ﴾ بتأخير آجالنا، فأي شيء يفيدكم بهذا؟ وانظروا إلى أنفسكم ﴿ فَمَن يُجِيرُ ٱلْكَٰفِرِينَ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ هل ما تعبدونه من دون الله سيرفع عنكم العذاب الواقع بكم؟ الجواب: لا! إذاً يا محمد -ﷺ- ﴿ قُلْ ﴾ لهم: من بيده الملك كله؟ ﴿ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ﴾ الذي أنكرتموه وقلتم: وما الرحمن؟، أما نحن ﴿ ءَامَنَّا بِهِۦ ﴾ تمام الإيمان، ﴿ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا ﴾ في جميع أمورنا، لم نتخذ معه شريكاً، أمَّا أنتم إن لم تؤمنوا اليوم وتعرفوا حقه وواجبه ﴿ فَسَتَعْلَمُونَ ﴾ لمن تكون العاقبة في الدنيا والآخرة ﴿ مَنْ هُوَ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ أي: منَّا أو منكم![2].

وفي الآيات وجه مناسبة مع أوّل السورة (ففي قوله سبحانه في أوائل السورة: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ﴿٢﴾ ﴾ أشار إلى من يحسن عمله بقوله: ﴿ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ وأشار إلى من يسيء بقوله: ﴿ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ﴾، فإن المغفرة إنما تكون للذنوب. وفيه إشارة إلى اليوم الآخر، فإن مغفرة الذنوب إنما تنفع في الآخرة. وذكر في آخر السورة من أساء في عمله ومن أحسن. فقال فيمن أساء:

﴿ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هَٰذَا ٱلْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٥﴾ قُلْ إِنَّمَا ٱلْعِلْمُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٢٦﴾ فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سِيٓـَٔتْ وُجُوهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَقِيلَ هَٰذَا ٱلَّذِى كُنتُم بِهِۦ تَدَّعُونَ ﴿٢٧﴾ ﴾ وقال فيمن أحسن: ﴿ قُلْ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ءَامَنَّا بِهِۦ وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْنَا ۖ فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢٩﴾ ﴾[3].

---

(١) [الطور: ٣٠].

(٢) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ٩/ ٢٢١، ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ٤/ ٤٢٦، (بتصرف).

(٣) السامرائي، **التناسب بين السور**، ص٧٤.

المطلب التاسع: اختتمت السورة ببيان قدرة الله كما افتتحت.

قال تعالى: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَآؤُكُمْ غَوْرًا فَمَن يَأْتِيكُم بِمَآءٍ مَّعِينٍ ﴿٣٠﴾ ﴾.

الآيات متصلة مع ما قبلها في الحديث عن مشركي مكة، فلمَّا ذكر الله سبحانه وتعالى وجوب التوكل عليه لا على غيره، وذكر الدليل عليه، قال آمرا النبي ﷺ أن يقول لهم: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَآؤُكُمْ غَوْرًا فَمَن يَأْتِيكُم بِمَآءٍ مَّعِينٍ ﴾، "والمقصود: أن يجعلهم مقرِّين ببعض نعمه ليريهم قُبح ما هم عليه من الكفر، أي: أخبروني إن صار ماؤكم ذاهباً في الأرض فمن يأتيكم بماء معين؟ - أي: عذب - تراه العيون جارياً على سطح الأرض"[1].

وهكذا تُختتم السورة ببيان دليل من أعظم أدلة القدرة الإلهية، وهو إيجاد الماء الذي هو عصب الحياة، وحصوله ميسَّراً للإنسان، من دون كَلٍّ أو تعب، فلو أمر الله تعالى الأرض أن تجفّ! هل سينتفع على وجهها أحد؟! ذكر **الزمخشري** في تفسيره أن بعض الشطّار (المستهزئين) تُليت عنده هذه الآية ﴿ فَمَن يَأْتِيكُم بِمَآءٍ مَّعِينٍ ﴾ فقال: تجيء به الفؤوس والمعاول! فذهب ماء عينيه أي: عَمِيَ. نعوذ بالله من الجرأة على الله وعلى آياته[2].

لقد بدأت السورة بعرض أوَّل أدلة القدرة الإلهية ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ ﴾، وخُتمت بأهم مقومات الحياة، وهو الماء. قال تعالى: ﴿ قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَآؤُكُمْ غَوْرًا فَمَن يَأْتِيكُم بِمَآءٍ مَّعِينٍ ﴾، كما قال تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ﴾. يقول الإمام البقاعي: "ولمَّا افتتح سبحانه السورة بعظيم بركته وتمام قدرته وتفرده في مملكته، ودلَّ

---

(١) الرازي، **مفاتيح الغيب**، ٢٩/ ٦٧.

(٢) الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنْزيل**، (بيروت: دار المعرفة). ٤/ ١٢٥.

على ذلك بتفرده بالإماتة والإحياء، ختم بمثل ذلك بالماء، الذي وجوده هو سبب للحياة، وعدمه سبب للموت"[(١)].

وهكذا تنتهي السورة، وقد بثَّت في النفوس، وحرَّكت في القلوب؛ حقيقة الإيمان الصادق، واليقين الكامل بالوحدانية، وبدلائل القدرة الإلهية، وحقيقة مفهوم المُلك والمالك لكل شيء، ابتداءً بخلق الموت والحياة، وانتهاءً بأسباب ذلك الموت أو تلكم الحياة. في رحلة إيمانية مليئة بالإعجاز النفسي والأمني، يعيش فيها المسلم مع ربه، ويتصل بكلماته المباركة، وألفاظه المعجزة، وحاله يقول بعد ما أَقَرَّ بدلائل عظيم قدرة الله تعالى في خلقه وآمن به، وإجابة عن سؤال الله تعالى في نهاية السورة ﴿فَمَن يَأْتِيكُم بِمَآءٍ مَّعِينٍ﴾؟: إنه الله ﷻ.

(١) البقاعي، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، ٨/ ٨٨.

الخاتمة

وفي نهاية الدراسة الموضوعية لسورة (الملك)، نخلص إلى بعض نتائج البحث، على النحو الآتي:

- ندرة الكتابة في تفسير سورة (الملك) تفسيراً موضوعياً، قائماً على أسس المنهج وقواعده.
- أن المنهج البحثي الأمثل في دراسة سور القرآن الكريم؛ دراسة تفسيرية موضوعية، هو المنهج التحليلي، والاستنباطي لآيات السورة الواحدة، وفواصلها، ومقاطعها، وما تتميز به من غيرها من السور.
- أن تسمية سورة (الملك) بهذا اللفظ، تسمية اجتهادية عن الصحابة ﷺ.
- لم يثبت في سبب نزول سورة (الملك)، أو في بعض آيات السورة حديث، أو أثر.
- أعطت سورة (الملك) مثالاً، أنه لو ثبت لأي سورة من القرآن الكريم فضل، فإن لهذا الفضل علاقة بموضوع السورة ومحورها. وهو ما تناسب وسورة (الكهف) كذلك.
- لسورة (الملك) مناسبة موضوعية، وترابط ظاهر بما قبلها من سورة (التحريم)، وهي مدنية، وما بعدها من سورة (القلم)، وهي مكية.
- براعة الاستهلال في افتتاح سورة (الملك) ببيان القدرة المطلقة على ملك الله تعالى- وهي الوحدة الموضوعية للسورة- والتي كانت كمقدمة اندرجت تحتها مباحث السورة، بموضوعاتها المتنوعة في إظهار دلائل هذه القدرة وحقيقة ذلك الملك.
- جاءت موضوعات سورة (الملك) موافقة لمحورها ووحدتها الموضوعية، إذ شملت العنوانات الآتية: (الله، الإنسان، السماء، النجوم، الشياطين، النار، الجنة، الكافر، المؤمن، الأرض، الطير، الرِّزق، النِّعم، البعث والنشور، علم الساعة، الماء).

• أسلوب الاستفهام والالتفات هو الطابع الغالب في السورة، وهو من أقوى أساليب التربية القرآنية في هداية البشر، وقد ورد ثلاث عشرة مرة. ومنه: ﴿هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۝٣﴾، ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۝٨﴾ ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ۝١٤﴾ ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ ۝١٦﴾ ﴿أَمْ أَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ ۝١٧﴾.

• تكرر اسم (الرحمن) أربع مرات من عدد ثلاثة عشر اسماً من أسماء الله تعالى التي ذكرته السورة، وفي هذا دلالة واضحة على أن صفة الرحمة هي الصفة الغالبة على ملك الله تعالى وقدرته.

• ظهرت المناسبة الموضوعية جلية بين مفتتح سورة (الملك) وخاتمتها، فقد بدأت السورة بعرض أوَّل أدلة القدرة الإلهية ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾، واختتمت بأهم مقومات الحياة؛ وهو الماء: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَن يَأْتِيكُم بِمَاءٍ مَّعِينٍ﴾.

قائمة المراجع

١. المعجم الصغير، سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمرير، (بيروت: المكتب الإسلامي؛ عماد: دار عمار، ط١، ١٩٨٥م).
٢. مجمع الزوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي، (القاهرة: دار الريان للتراث؛ بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ).
٣. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تحقيق مركز الدراسات القرآنية، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف **الشريف**، ط١، ١٤٢٦هـ).
٤. أسباب النـزول، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، (بيروت: عالم الكتب).
٥. أهوال القبور وأحوال أهلها إلى النشور، ابن رجب الحنبلي، (بيروت: دار الكتاب العربي،ط٦، ١٩٩٩م).
٦. أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، أبو بكر الجزائري، (دون ناشر، ط٢، ١٩٨٧م).
٧. البحر المحيط، محمد بن يوسف أبو حيان، تحقيق: عادل أحمد عبد الجواد وجماعة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٣م).
٨. البرهان في تناسب سور القرآن، أحمد بن إبراهيم بن الزبير، تحقيق: د. سعيد بن جمعة الفلاَّح، (الدمام: دار ابن الجوزي، ط٢، ١٤٣١هـ).
٩. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين **الزركشي**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (الرياض: دار عالم الكتب، ط١، ٢٠٠٣م).
١٠. التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، ١/ ٩٠، (تونس: الدار التونسية للنشر، ط١، ١٣٨٤هـ).
١١. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمرو بن كثير، (الرياض: دار عالم الكتب، ط١، ٢٠٠٤م).
١٢. التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، د. وهبه الزحيلي، (بيروت ودمشق: دار الفكر المعاصر؛ ودار الفكر، ط١، ١٩٩١م).
١٣. التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم، إعداد نخبة من علماء التفسير وعلوم القرآن، إشراف: أ. د. مصطفى مسلم، (الإمارات العربية المتحدة، جامعة الشارقة، كلية الدراسات والبحث العلمي، ط١، ٢٠١٠م).

١٤. تفسير سورة الملك، أحمد بن سليمان بن كمال باشا، تحقيق: د. حسن ضياء الدين عتر، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٩٨٦م).
١٥. التناسب بين السور في المفتتح والخواتيم، د. فاضل صالح السامرائي، (الدمام: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٣٢هـ).
١٦. جامع الترمذي، أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، (الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٩م).
١٧. الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (بدون ناشر).
١٨. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي، (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٣م).
١٩. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الثناء شهاب الدين محمود الآلوسي، (بيروت: دار الكتب العلمية،ط١، ١٩٩٦م).
٢٠. زاد المسير في علم التفسير، أبو الفرج جمال الدين ابن الجوزي، (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٨٧م). الزهد، هناد بن السري ، تحقيق: عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، (الكويت: دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، ط١، ١٤٠٦هـ).
٢١. سنن ابن ماجة، أبي عبد الله محمد بن يزيد، (الرياض: دار السلام، ط١، ١٩٩٩م).
٢٢. السلسلة الصحيحة ، الألباني، ناصر الدين، (الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩٥م).
٢٣. شعب الإيمان، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: محمد السعيد زغلول، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٠هـ).
٢٤. صحيح البخاري، أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، (الرياض: دار السلام،ط٢، ١٩٩٩م).
٢٥. صحيح الترغيب والترهيب ، ناصر الدين الألباني (الرياض: مكتبة المعارف، ط٥).
٢٦. صفوة التفاسير، محمد علي الصابوني، (بيروت: المكتبة العصرية، د. ط، ٢٠٠٦م).
٢٧. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي الشوكاني، (بيروت: دار المعارف).
٢٨. في ظلال القرآن، سيد قطب، (بيروت: دار الشروق، ط٧، ١٩٧٨م).
٢٩. فيض القدير، للمناوي، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ط١، ١٣٥٦هـ).
٣٠. القاموس المحيط، الفيروز آبادي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٧م).

٣١. كشَّاف الدراسات القرآنية؛ (الرسائل الجامعية في الدراسات القرآنية حتى ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م)، جمع وإعداد: د. عبد الله محمد الجيوسي. (دمشق: دار الغوثاني للدراسات القرآنية، ط١، ٢٠٠٧م).
٣٢. الكشاف عن حقائق التنْزيل، جار الله الزمخشري، (بيروت: دار المعرفة).
٣٣. لباب التأويل في معالم التنـزيل، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، (الرياض: دار طيبة، ١٤٠٩هـ).
٣٤. لباب التأويل في معاني التنـزيل، أبو الحسن علي بن محمد الخازن، (القاهرة: مطبعة الاستقامة، ط١، ١٣٧٤هـ).
٣٥. مباحث في علوم القرآن الكريم، منَّاع القطان، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٣، ١٩٩٨م).
٣٦. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠١م).
٣٧. المحرر في علوم القرآن ، د. مساعد الطيار، (جدة: مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي، ط٣، ٢٠١٠م).
٣٨. المستدرك على الصحيحين، للحاكم، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ/ ١٩٩٠م)
٣٩. المشاهد في القرآن الكريم، د. حامد قنيبي، (الأردن: مكتبة المنار، ط١، ١٩٨٤م).
٤٠. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، ، (بيروت: دار الفكر،١٩٨٧م).
٤١. مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٠م).
٤٢. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، (دار الساقي، ط٤، ٢٠٠١م).
٤٣. من بلاغة سورة الملك، د. عائشة حسين فريد، (الزهراء كمبيوسنتر **بمصر**، د.ط، د.ت).
٤٤. المنتخب من مسند عبد بن حميد، عبد بن حميد، تحقيق: صبحي البدري السامرائي ومحمود محمد خليل الصعيدي، (القاهرة: مكتبة السنة، ط١، ١٩٨٨م).
٤٥. الموسوعة العربية العالمية، (الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة، ط١، ١٩٩٦م).
٤٦. موسوعة عالم المعرفة، (بيروت: دار نوبلس، ط١، ٢٠٠٢م).

٤٧. موسوعة كنوز المعرفة، م.كمال شربل؛ موريس شربل، (لبنان: دار نظير عبود، ط٣، ٢٠٠١م).

٤٨. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين البقاعي، ، تخريج: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار الكتب العلمية: ط١، ١٩٩٥م).

٤٩. المراجع الإلكترونية:

٥٠. موقع تفسيي www.tafsirs.com

٥١. موقع شبكة مشكاة الإسلامية: www.almeshkat.ne

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المستخلص	٢
المقدمة	٣
المبحث الأول: بين يدي سورة (الملك). ويشمل خمسة مطالب:	١١
المطلب الأول: إثبات اسم سورة (الملك)، وبيان فضلها.	١١
المطلب الثاني: سبب نزول سورة (الملك)، والجو الذي نزلت فيه.	١٧
المطلب الثالث: علاقة فضل سورة (الملك) بموضوعاتها.	١٩
المطلب الرابع: الوَحدَة الموضوعية لسورة (الملك).	٢٠
المطلب الخامس: مناسبة سورة (الملك) لما قبلها وما بعدها .	٢٢
المبحث الثاني: التفسير الموضوعي لسورة (الملك)، ويشمل تسعة مطالب:	٢٨
المطلب الأول: افتتاح السورة بالقدرة المطلقة على ملك الله تعالى.	٢٨
المطلب الثاني: قدرة الله تعالى في الأنفس والكون.	٣٠
المطلب الثالث: خلق النار وحال أهلها دليل على قدرة المالك سبحانه وتعالى.	٣٥
المطلب الرابع: من دلائل قدرة الله تعالى؛ علمه الدقيق بالخلق.	٣٧
المطلب الخامس: تذليل الأرض وقلب خصائصها على المكذبين دليل على القدرة الإلهية.	٣٩

الموضوع	الصفحة
المطلب السادس: إمساك الطير في جو السماء من دلائل قدرة الله تعالى.	٤٣
المطلب السابع: قدرة الله تعالى في إظهار النِّعم على عباده.	٤٦
المطلب الثامن: من دلائل قدرة الله تعالى؛ علمه بالغيب.	٥٠
المطلب التاسع: اختتمت السورة ببيان قدرة الله كما افتتحت.	٥٣
الخاتمة.	٥٥
قائمة المراجع.	٥٧
فهرس الموضوعات.	٦١

سبعون وقفة مع سورة البلد

د. خالد بن عون العنزي

الأستاذ المشارك بقسم الدراسات القرآنية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة طيبة بالمدينة المنورة

المقدمة:

الحمد لله الأكرم، الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وخاتم النبيين، وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:

فإن الله ﷻ نزَّل كتابه الكريم تبياناً لكل شيء، وهدى ورحمة للمؤمنين، وتضمنت سور ذلك الكتاب وآياته خبر ما قبلنا ونبأ ما بعدنا، واشتملت على ما تقوم به مصالح الدين والدنيا، وما يكون به النجاح الدنيوي، والفوز الأخروي، حتى إنك لا تجد سورة من سور القرآن العظيم إلا وتراها قد حوت الكثير من المسائل والفوائد والعبر والعظات وإن صغر حجمها وقل عدد آيها.

ومن سور القرآن التي كثرت فوائدها، وتعددت مسائلها سورة البلد، فقد شملت عدداً من المسائل والفوائد، واللطائف والنكات، والعبر والعظات.

وكان ذلك باعثاً لي على هذا البحث الذي جمعت فيه تلك النفائس والدرر، واجتهدت في ترتيبها وتحريرها، ونظمتها في سبعين وقفة ، تضمنت عدداً من المعاني والمسائل، والفوائد واللطائف المتعلقة بهذه السورة الكريمة، وتحريت في هذا المنهج الجِدة في الترتيب والتقسيم، والجودة في التصنيف والتنظيم، وعنونت للبحث بعنوان: «سبعون وقفة مع سورة البلد».

أهمية الموضوع:

١- لا شك أن تفسير كتاب الله جل وعلا كله مهم، وأهمية التفسير ناشئة من أهمية المفسَّر، وهو كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ، إلا أنه يبقى لكل سورة أهميتها الخاصة بها.

وأحسب أن تفسير سورة البلد تكمن أهميته-بالإضافة إلى ما سبق- في استيفاء السورة «على صغر حجمها» لعدد من الموضوعات المهمة، حتى قال ابن القيم -رحمه

الله-: «فتأمل هذه السورة على اختصارها وما اشتملت عليه من مطالب العلم والإيمان»[(١)].

ومن ذلك: استيفاؤها لعناصر البلاغ والإرسال، حيث ذكرت موطن الرسالة، والرسول، والمرسل إليهم، والرسالة، وبيانها لعظمة البلد الحرام، وعظم شأن نبينا محمد ﷺ وبيانها وتوصيفها لحال الإنسان في الحياة الدنيا، وتذكيره بنعم الله عليه، وإيضاحها له طريق النجاة، وبيانها لنوعي الناس، الأبرار السعداء، والفجار الأشقياء، ومنهج كل فريق.

٢- تضمن تفسير السورة لعدد من المسائل المختلف فيها بين المفسرين، مما يحتاج معه إلى عرض تلك الأقوال ودراستها مع بيان الراجح منها والأقرب إلى مدلول الآية.

٣- اشتمال تفسير السورة على عدد من الفوائد واللطائف المهمة.

خطة البحث:

ينقسم هذا البحث إلى مقدمة، وتمهيد، وخاتمة، وفهارس، على النحو التالي:

أولاً: المقدمة، وتشتمل على:

أهمية البحث.

خطة البحث.

ثانياً: التمهيد، ويتضمن:

دراسة عامة عن سورة البلد.

ثالثاً: سبعون وقفة مع سورة البلد.

---

(١) التبيان في أقسام القرآن ص (٣٩) وانظر: تاريخ نزول القرآن ص (٢٤٩)، والتفسير المنير للزحيلي (٣٠/ ٢٤٢)، والموسوعة القرآنية (١١/ ٢٥٥)، ولمسات بيانية في نصوص التنزيل للسامرائي ص (٢٤٢).

رابعاً: الخاتمة: وتتضمن:

أهم نتائج البحث.

التوصيات التي يوصي بها الباحث.

خامساً: الفهارس: وتشتمل على:

فهرس المراجع.

فهرس الموضوعات.

منهج البحث:

استخدم الباحث في بحثه المنهج الاستقرائي التحليلي، وفق المحاور التالية:

١- إعداد دراسة عامة عن سورة البلد.

٢- جمع ما يتعلق بتفسير سورة البلد، من معاني ومسائل وفوائد ولطائف وغيرها، وترتيبها في وقفات بلغت سبعين وقفة.

٣- توثيق الآيات الواردة بذكر السورة ورقم الآية في المتن.

٤- تخريج الأحاديث الواردة في البحث إلى مصادرها الأصلية، فإن كان في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بعزوه إليهما أو إلى أحدهما، وإن لم يكن كذلك عزوته إلى مصادره التي أخرجته مع بيان درجته.

٥- توثيق الأقوال والمعلومات الواردة في البحث من مصادرها الأصلية بذكر رقم الجزء والصفحة.

٦- ذكر أهم نتائج البحث، والتوصيات الموصى بها.

٧- إعداد فهرس لمراجع البحث، وموضوعاته.

هذا وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

التمهيد: دراسة عامة عن سورة البلد

أولاً: اسم السورة:

اسمها «سورة البلد»، وسميت بذلك؛ لأن الله تعالى أقسم في أولها بالبلد، وهو البلد الحرام مكة.

وهذا الاسم هو الذي سميت به في المصاحف وكتب التفسير[١].

قال ابن عاشور: "وهو إما على حكاية اللفظ الواقع في أولها، وإما لإرادة البلد المصروف وهو مكة"[٢].

وقد وردت هذه اللفظة في القرآن و يراد بها مكة في بعض سوره، كسورة البقرة، وإبراهيم، والنمل، والقصص[٣].

وسمى البخاري في صحيحه هذه السورة «سورة لا أقسم»[٤].

ثانياً: عدد آياتها و كلماتها و حروفها:

عدد آيات سورة البلد: عشرون آية بلا خلاف في شيء منها.

وكلماتها: اثنتان وثمانون كلمة.

وحروفها: ثلاثمائة وإحدى وخمسون حرفاً[٥].

ثالثاً: مكان نزولها:

سورة البلد مكِّية، نزولها بعد سورة (ق) وقبل سورة الطارق.

---

(١) انظر: بصائر ذوي التمييز للفيروز ابادي (١/ ٥٢٠)، والتفسير المنير للزحيلي (٣٠/ ٢٤١).

(٢) التحرير و التنوير (٣٠/ ٣٤٥).

(٣) البقرة (١٢٦)، وإبراهيم (٣٥)، والنمل (٩)، والتين (٣).

(٤) صحيح البخاري (٤/ ١٨٨٦) كتاب التفسير، باب تفسير سورة لا أقسم.

(٥) انظر: فنون الأفنان في عيون علوم القرآن لابن الجوزي (ص ٣٢٢)، ومصاعد النظر بالإشراف على مقاصد السور للبقاعي (٣/ ١٩٣)، وبصائر ذوي التمييز للفيروز ابادي (١/ ٥٢٠).

وسورة (ق) نزلت فيما بين الهجرة إلى الحبشة والإسراء، فيكون نزول سورة البلد في ذلك التاريخ أيضاً[١].

وقد عُدَّت الخامسة والثلاثين في عدد نزول السور[٢].

وورد عن ابن عباس قوله: (نزلت سورة ﴿لَآ أُقۡسِمُ﴾ [البلد: ١] بمكة، وورد عن عبد الله ابن الزبير مثله)[٣].

وحكى عدد من المفسرين الإجماع على مكيتها، منهم الزمخشري والقرطبي، وابن الجوزي، والشوكاني[٤].

وقال قوم: إنها مدنية، وقيل: مدنية إلا أربع آيات من أولها[٥].

قال السيوطي: "حكى ابن الفرس فيها قولين، وقوله: ﴿بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ﴾ [البلد:١] يرد القول بأنها مدنية"[٦].

وقال الألوسي: "يأباهما قوله تعالى: ﴿بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ﴾[٧] أي القول بمدينتها، والقول بمدينتها إلا أربع آيات من أولها".

رابعاً: مناسبة السورة لما قبلها (سورة الفجر):

ترتبط سورة البلد بما قبلها من عدة أوجه:

---

(١) انظر: مفحمات الأقران في مبهمات القرآن (١١٧)، والتسهيل لابن جزي (٢/ ٤٨٣)، والموسوعة القرآنية (١١/ ٢٦١)، وتاريخ نزول القرآن (ص ٢٤٩).

(٢) انظر: التحرير و التنوير لابن عاشور ( ).

(٣) الدر المنثور للسيوطي (٨/ ٥١٦).

(٤) انظر: الكشاف للزمخشري (٢٠/ ٣٤٥)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٢٠/ ٥٩)، وزاد المسير لابن الجوزي (٤/ ٤٤٦)، وفتح القدير (٥/ ٥٣٨).

(٥) انظر المحرر الوجيز لابن عطية (٥ ٤٨٣)

(٦) الإتقان في علوم القرآن (١ / ٥٢).

(٧) روح المعاني (١٥/ ٣٤٩).

١- لما ذم الله تعالى في السورة السابقة «الفجر» مَن أحبَّ المال بشغف وأكل التراث، ولم يحض على طعام المسكين، ذكر في هذه السورة سورة البلد الخصال المطلوبة من صاحب المال من فك الرقاب والإطعام.

٢- لما ختم سورة البلد ببيان حال النفس المطمئنة في الآخرة، ذكر هنا طريق الطمأنينة من الإحسان إلى الناس بالعتق والإطعام والتواصي بالصبر والمرحمة، وحذر من ضده وهو الكفر بآيات الله.

٣- لَّما ذكر تعالى في السورتين السابقتين «الغاشية والفجر» ما بدر من الكفار من خصال أوجبت لهم الندم في وقت لا ينفع فيه الندم، ذكر سبحانه في سورة البلد أن وقوع ذلك منهم جرى بمشيئة الله القدرية وحكمته الإلهية فقال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِى كَبَدٍ﴾ [البلد: ٤] أي: إنا خلقناه كذلك ابتلاءً ليكون ذلك قاطعًا لمن سبق له الشقاء عن التفكر والاعتقاد، كما قال في موضع آخر: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَءَاتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا﴾ [السجدة: ١٣]

٤- لما قال تعالى في سورة الفجر: ﴿وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا﴾ [الفجر: ١٩] قال في سورة البلد: ﴿أَوْ إِطْعَٰمٌ فِى يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ﴾ [البلد: ١٤] فكما تأكل يجب أن تطعم.

٥- ذكر الله في سورة الفجر الإنسان الغني و الفقير الذي قدر عليه رزقه والذي أغناه، وفي سورة البلد ذكر الذي أهلك المال، والفقير.

٦- في سورة الفجر وصف الله الإنسان بقوله: ﴿كَلَّا ۖ بَل لَّا تُكْرِمُونَ ٱلْيَتِيمَ ﴿١٧﴾ وَلَا تَحَٰٓضُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ﴾ [الفجر: ١٧-١٨] وفي سورة البلد وصانا تعالى بالرحمة بهذين الضعيفين بقوله: ﴿أَوْ إِطْعَٰمٌ فِى يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ ﴿١٤﴾ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ ﴿١٥﴾ أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ﴿١٦﴾﴾[1] [البلد: ١٤ – ١٦].

---

(١) انظر: البرهان في تناسب سور القرآن للغرناطي ص (٣٦٣)، وأسرار ترتيب القرآن للسيوطي ص =

خامساً: فضل سورة البلد:

لم يثبت في فضلها حديث، وغاية ما ورد هو حديث أبي بن كعب عن رسول الله ﷺ قال: ((**مَن قرأ لا أقسم بهذا البلد أعطاه الله الأمن من غضبة يوم القيامة**)). وهو حديث موضوع[1].

سادساً: مقاصد السورة:

١- التنويه بشرف مكة، وبمقام النبي ﷺ بها، وبركته فيها وعلى أهلها.

٢- التنويه بأسلاف النبي ﷺ من سكانها الذين كانوا من الأنبياء مثل إبراهيم و إسماعيل، أو من أتباع الحنيفية.

٣- نفي القدرة عن الإنسان، وإثباتها للخالق الديان.

٤- ذم أهل الشرك والكفر المنكرين للبعث، وما كانوا عليه من التفاخر المبالغ فيه، وما أهملوه من شكر، وما فرَّطوا فيه من خصال الإيمان وأخلاقه.

٥- تهويل شأن العقبة، وبيان طريق النجاة منها.

٦- مدح المؤمنين، و صبرهم على البلاء، و رحمة بعضهم بعضاً.

٧- ذم الحرص على الدنيا، وإنذار من يحرص عليها بأنه من أصحاب المشأمة، وتبشير من لا يحرص عليها بأنه من أصحاب الميمنة.

٨- بيان حسن عاقبة الأخيار، وسوء مآل الأشرار.

=

(١٥٨) و تفسير المراغي (٣٠/ ١٥٥) ولمسات بيانية في نصوص من التنزيل للسامرائي (ص ٢٤١).

(١) أخرجه الثعلبي في الكشف والبيان (١٠/ ٢٠٦)، والواحدي في الوسيط (٤/ ٤٨٨)، وذكره الزمخشري في الكشاف (٤/ ٢١٤). وهو جزء من حديث أُبي الطويل في فضائل القرآن، وله طرق كلها باطلة وموضوعة. انظر: الموضوعات لابن الجوزي (١/ ٢٣٩)، والضعفاء للعقيلي (١/ ١٥٧)، والفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة للشوكاني ص (٣١٧).

٩- خلود الكفار في النار[١].

سابعًا: محور السورة:

محور سورة البلد هو الحديث عن سعادة الإنسان وشقاوته، ومنهجه في اختيار أحد الطريقين[٢].

ثامناً: موضوعات السورة:

١- القسم بالبلد الحرام، مكة، أم القرى، تنبيهاً على عظمة قدرها، سواء في حال الإحرام، أم الحل، وتنويهاً بموطن النبي ﷺ، و تعظيم تحريم إيذائه في البلد الأمين.

٢- بيان حال المقسم عليه وهو الإنسان في الدنيا، وهو حال الكبد والنصب والمشقة.

٣- الإخبار عن اغترار الإنسان بقوته، حتى دعاه هذا الغرور إلى معاندة الحق، وتكذيب رسول الله ﷺ، وإنفاق الأموال في ذلك، وهو شأن المفتونين المغرورين بمالهم وغناهم.

٤- تذكير الإنسان بنعم الله عليه من العينين واللسان والشفتين، ونعمة الاهتداء إلى طريق الخير وطريق الشر، واختياره أحد الطريقين بإرادته.

٥- بيان ما يعترض الإنسان من الأهوال والمصاعب والعقبات يوم القيامة وبيان طريق اجتيازها بالإيمان والعمل الصالح وإنفاق المال في وجوه الخير والإحسان، حتى يكون من الأبرار السعداء أهل اليمين.

٦- بيان منهج الأشقياء الفجار أهل الشمال، وهو الكفر بآيات الله، وذكر مصيرهم التعيس، في النار المغلقة عليهم.

---

(١) انظر: بصائر ذوي التمييز (١/ ٥٢١)، ومصاعد النظر للبقاعي (٣/ ١٩٣)، والتحرير والتنوير (٣٠/ ٣٤٦)، والموسوعة القرآنية (١١/ ٣٦٣).

(٢) انظر: التفسير المنير للزحيلي (٣٠/ ٢٤٢).

٧- استوفت السورة عناصر البلاغ والإرسال، فقد ذكرت موطن الرسالة، والرسول، والمرسل إليهم، و الرسالة.

حيث ذكرت مكة، ومحمداً ﷺ والمرسل إليه وهو الإنسان، والرسالة وهي الإيمان والعمل الصالح من فك الرقاب، وإطعام الطعام، والتواصي بالصبر والمرحمة.

وذكرت السورة أصناف الخلق بالنسبة للاستجابة إلى الرسالة، وهم أصحاب الميمنة الذين اقتحموا العقبة، وأصحاب المشأمة وهم الكفرة.

فانظر أي عموم واستيفاء وشمول في هذه السورة المباركة؟!

قال ابن القيم -بعد أن ذكر موضوعات السورة-: "فتأمل هذه السورة على اختصارها وما اشتملت عليه من مطالب العلم والإيمان "[1].

---

(١) انظر: التبيان في أقسام القرآن ص (٣٩) وتاريخ نزول القرآن ص (٢٤٩)، والتفسير المنير (٣٠/ ٢٤٢)، والموسوعة القرآنية (١١/ ٢٥٥)، ولمسات بيانية في نصوص التنزيل ص (٢٤٢).

سبعون وقفة مع سورة البلد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

﴿ لَآ أُقۡسِمُ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ ١ وَأَنتَ حِلُّۢ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ ٢ وَوَالِدٖ وَمَا وَلَدَ ٣ لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِي كَبَدٍ ٤ أَيَحۡسَبُ أَن لَّن يَقۡدِرَ عَلَيۡهِ أَحَدٞ ٥ يَقُولُ أَهۡلَكۡتُ مَالٗا لُّبَدًا ٦ أَيَحۡسَبُ أَن لَّمۡ يَرَهُۥٓ أَحَدٌ ٧ أَلَمۡ نَجۡعَل لَّهُۥ عَيۡنَيۡنِ ٨ وَلِسَانٗا وَشَفَتَيۡنِ ٩ وَهَدَيۡنَٰهُ ٱلنَّجۡدَيۡنِ ١٠ فَلَا ٱقۡتَحَمَ ٱلۡعَقَبَةَ ١١ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡعَقَبَةُ ١٢ فَكُّ رَقَبَةٍ ١٣ أَوۡ إِطۡعَٰمٞ فِي يَوۡمٖ ذِي مَسۡغَبَةٖ ١٤ يَتِيمٗا ذَا مَقۡرَبَةٍ ١٥ أَوۡ مِسۡكِينٗا ذَا مَتۡرَبَةٖ ١٦ ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡمَرۡحَمَةِ ١٧ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡمَيۡمَنَةِ ١٨ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِنَا هُمۡ أَصۡحَٰبُ ٱلۡمَشۡـَٔمَةِ ١٩ عَلَيۡهِمۡ نَارٞ مُّؤۡصَدَةُۢ ٢٠ ﴾ [البلد: ١-٢٠].

الوقفة الأولى: معنى قوله تعالى: ﴿لَآ أُقۡسِمُ﴾: [البلد: ١]

اختلف المفسرون في معنى قوله: ﴿لَآ أُقۡسِمُ﴾ على عدة أقوال:

القول الأول: أن معنى قوله: ﴿لَآ أُقۡسِمُ﴾: أقسم. وحرف «لا» صلة، لأنه قال: ﴿بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ﴾، وقد أقسم به في قوله: ﴿وَهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ ٱلۡأَمِينِ﴾ [التين: ٣][(١)].

قال القرطبي: "فكيف يجحد القسمُ به وقد أقسم به سبحانه"[(٢)].

ومنه قوله تعالى: ﴿ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسۡجُدَ إِذۡ أَمَرۡتُكَۖ ﴾ [الأعراف: ١٢] أي: أن تسجد بدليل قوله تعالى في سورة «ص»: ﴿ قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ ﴾ [ص: ٧٥][(٣)].

ومن زيادة "لا" في الكلام في غير القسم قول الشاعر:

---

(١) انظر: جامع البيان للطبري (٢٤/ ٤٢٩) وبحر العلوم للسمرقندي (٢/ ٥٨٢) والكشف والبيان للثعلبي (١٠/ ٥٨٢) والتسهيل لابن جزي (٢/ ٤٨٣).

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٢٠/ ٥٩).

(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٢/ ٥٩) واللباب لابن عادل (٢/ ٣٣٨).

تَذَكَّرتُ لَيْلَى فاعْتَرَتْنِي صَبابَةٌ وكَادَ صَمِيمُ القَلْبِ لا يتقطعُ[١]

أي: كاد يتقطع، ودخل حرف «لا»: صلة.

وذهب الزجاج إلى أن معنى قوله: ﴿لَآ أُقۡسِمُ﴾: أقسم، وحرف ﴿لَآ﴾ دخلت توكيدا، كقوله عزّ وجلّ: ﴿لِّئَلَّا يَعۡلَمَ أَهۡلُ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [الحديد: ٢٩][٢].

القول الثاني: أن قوله: ﴿لَآ أُقۡسِمُ﴾ هو نفي صحيح على ظاهره.

والمعنى: لا أقسم بهذا البلد، إذا لم تكن فيه بعد خروجك منه.

وروى ابنُ أبي نجيحٍ عن مجاهد أنه قال: ﴿لَآ﴾: رد على من أنكر البعث، ثم ابتدأ فقال: أقسم. والمعنى: ليس الأمر كما تحسبون.

وهذا اختيار ابن العربي حيث قال -تعليقاً- على قول مجاهد: «وأما من قال: إنها رد، فهو قول ليس له رد؛ لأنه يصح به المعنى، ويتمكن اللفظ والمراد فهو رد لكلام من أنكر البعث، ثم ابتدأ القسم»[٣].

وقال البقاعي: "ويمكن أن يكون النفي على ظاهره، والمعنى أن الأمر في الظهور غني عن الإقسام حتى بهذا القسم الذي أنتم عارفون بأنه في غاية العظمة، فيكون كقوله ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ﴾" [الواقعة: ٧٥][٤].

القول الثالث: أن قوله: ﴿لَآ أُقۡسِمُ﴾ ليس نفيا للقسم، وإنما هو كقول العرب: لا والله لا فعلت كذا، ولا والله ما كان كذا، ولا والله لأفعلن كذا[٥].

---

(١) المصدر السابق (٢٠/ ٥٩).

(٢) معاني القرآن وإعرابه (٢/ ١٣٧).

(٣) أحكام القرآن (٤/ ٣٩٥). وانظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٢٠/ ٥٩) وفتح القدير للشوكاني (٥/ ٥٣٨).

(٤) نظم الدرر (٢٢/ ٤٥).

(٥) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٢٠/ ٥٩) واللباب لابن عادل (٢٠/ ٣٣٨).

ويظهر قوة ورجحان القول الأول في أن معنى ﴿لَآ أُقۡسِمُ﴾ أقسم، و﴿لَآ﴾ صلة للتوكيد، وذلك لدلالة القرآن عليه في قوله تعالى في سورة التين: ﴿وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيۡتُونِ ۝١ وَطُورِ سِينِينَ ۝٢ وَهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ ٱلۡأَمِينِ﴾ [التين: ١-٣] كما سبق ذكره، وجاء في شعر العرب ما يدل عليه كذلك كما سبق والله أعلم.

الوقفة الثانية: ابتداء السورة بالقَسَم فيه تشويق وتشريف وتأكيد:

افتتحت السورة الكريمة بالقسم تشويقا لما يرد بعده، وتشريفا للمقسم به، وتأكيدا للمقسم عليه.

قال ابن عاشور: «ابْتُدِئَتْ بِالْقَسَمِ تَشْوِيقًا لما يرد بعده وَأُطِيلَتْ جُمْلَةُ الْقَسَمِ زِيَادَةً فِي التَّشْوِيقِ».

ثم قال: «وَالْقَسَمُ بِالْبَلْدَةِ مَعَ أَنَّهَا لَا تَدُلُّ عَلَى صِفَةٍ مِنْ صِفَاتِ الذَّاتِ الْإِلَهِيَّةِ وَلَا مِنْ صِفَاتِ أَفْعَالِهِ كِنَايَةٌ عَنْ تَعْظِيمِ اللَّهِ تَعَالَى إِيَّاهُ وَتَفْضِيلِهِ»[1].

الوقفة الثالثة: تعريف البلد:

قال في القاموس: «البلد والبلدة مكة شرّفها الله تعالى وكل قطعة من الأرض مستحيزة عامرة أو غامرة والتراب، والبلد القبر والمقبرة والدار والأثر... وبلد بالمكان بلودا أقام ولزمه أو اتخذه بلدا»[2].

وقال ابن عاشور: والبلدُ: جانِبٌ مِن مُتّسع مِن أرض عامِرة كانت كما هُو الشّائِعُ، أم غامِرة كقولِ رُؤبة بنِ العجّاجِ:

بل بلد مِلءُ الفِجاج قتمُه

وأُطلِق هُنا على جانِب مِن الأرضِ مجعُولة فِيهِ بُيُوتٌ مِن بِناء وهُو بلدةُ مكّة[3].

---

(١) التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٤٦، ٣٤٧).

(٢) القاموس (١/ ٢٦٩).

(٣) التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٤٧)

الوقفة الرابعة: المقصود بالبلد في الآية:

المراد بـ ﴿ٱلۡبَلَدِ﴾ هنا هو: البلد الحرام مكة المكرمة وأم القرى.

وقد ورد هذا عن جمع من أئمة التفسير من الصحابة والتابعين وغيرهم، كابن عباس، ومجاهد، وعطاء ابن أبي رباح، وقتادة، وعبدالرحمن بن زيد بن أسلم، وغيرهم[1].

وقد أجمع المفسرون على أن المراد بـ ﴿ٱلۡبَلَدِ﴾ هنا مكة المكرمة، وذكروا أن ذلك دليل على مكانتها العظيمة، وقدرها الكبير، ومنزلتها العلية.

قال الرازي: «أجمع المُفسّرُون على أنّ ذلك البلد هي مكّةُ، واعلم أنّ فضل مكّة معرُوفٌ، فإنّ اللهّ تعالى جعلها حرمًا آمنًا، فقال في المسجد الّذي فيها ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، وجعل ذلك المسجد قبلةً لأهل المشرق والمغرب، فقال: ﴿وَحَيۡثُ مَا كُنتُمۡ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ شَطۡرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤] وشرّف مقام إبراهيم بقوله: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبۡرَٰهِـۧمَ مُصَلّٗىۖ ١٢٥﴾ [البقرة: ١٢٥]، وأمر النّاس بحجّ ذلك البيت فقال: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ﴾ [آل عمران: ٩٧] وقال في البيت: ﴿وَإِذۡ جَعَلۡنَا ٱلۡبَيۡتَ مَثَابَةٗ لِّلنَّاسِ وَأَمۡنٗا﴾ [البقرة: ١٢٥] وقال: ﴿وَإِذۡ بَوَّأۡنَا لِإِبۡرَٰهِيمَ مَكَانَ ٱلۡبَيۡتِ أَن لَّا تُشۡرِكۡ بِي شَيۡـٔٗا﴾ [الحجّ: ٢٦] وقال: ﴿وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٖ يَأۡتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٖ﴾ [الحجّ: ٢٧] وحرّم فيه الصّيد، وجعل البيت المعمُور بإزائه، ودُحيت الدُّنيا من تحته، فهذه الفضائلُ وأكثرُ منها لمّا اجتمعت في مكّة لا جرم أقسم اللهُ تعالى بها[2]».

وقال البقاعي: «﴿بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ﴾ أي الحرام وهو مكة التي لا يصل إليها قاصدوها إلا بشق الأنفس، ولا يزدادون لها مع ذلك إلا حباً، الدال على أن الله تعالى جعلها خير

---

(١) انظر: جامع البيان للطبري (٢٤/ ٤٢٩) والدر المنثور (٨/ ٥١٧، ٥١٨).

(٢) مفاتيح الغيب للرازي (٣١/ ١٦٤).

البلاد، وقذف حبها في قلوب من اختارهم من كل حاضر وباد، لأنها تشرفت في أولها وآخرها وأثنائها بخير العباد»[١].

وقال الألوسي: «أقسم سبحانه بالبلد الحرام أعني مكة فإنه المراد بالمشار إليه بالإجماع»[٢].

الوقفة الخامسة: فائدة الإشارة بلفظ «هذا» في قوله: ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ﴾:

رغم ظهور أن البلد في الآية المراد به مكة، إلا أن الله ﷻ أشار إليها بلفظ «هذا» تمييزاً لهذا البلد الشريف وتنويهاً بشأنه.

قال ابن عاشور: «والإشارة بلفظ «هذا» مع بيانه بالبلد، إشارة إلى حاضر في أذهان السامعين، لأن مكة بعضهم كان يعيش فيها. وبعضهم كان يعرفها معرفة لا خفاء معها، وشبيه بذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أُمِرۡتُ أَنۡ أَعۡبُدَ رَبَّ هَٰذِهِ ٱلۡبَلۡدَةِ ٱلَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُۥ كُلُّ شَيۡءٖ﴾ [النمل: ٩١]، وفائدة الإتيان باسم الإشارة هنا: تمييز المقسم به أكمل تمييز لقصد التنويه به»[٣].

الوقفة السادسة: السبب في عدم وصف البلد بالأمين كما وصف بذلك في سورة التين:

ذكر الله عز وجل مكة باسم البلد في سورة التين ووصفه بالبلد الأمين فقال تعالى: ﴿وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيۡتُونِ ١ وَطُورِ سِينِينَ ٢ وَهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ ٱلۡأَمِينِ﴾ [التين: ١-٣]، ولم يصفه بالأمن هنا.

---

(١) نظم الدرر (٢٢/ ٤٦).

(٢) روح المعاني(١٥/ ٣٤٩). وانظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٨/ ٤٠٢)، وفتح القدير للشوكاني (٥/ ٥٣٨)، وتفسير المراغي (٣٠/ ١٥٦).

(٣) التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٤٧).

وقد حاول البقاعي تلمس السبب والنكتة في هذا قائلاً: «لأنه لا يناسب المشقة، بخلاف ما في التين، فإن المراد هناك الكمالات»[١].

الوقفة السابعة: اختلاف المفسرين في معنى قوله تعالى: ﴿حِلٌّ﴾:

لا خلاف في أن المخاطب بقوله تعالى: ﴿وَأَنتَ﴾ هو نبينا محمد ﷺ، وأن البلد هو مكة.

ولكن الخلاف وقع عند المفسرين في معنى قوله تعالى: ﴿حِلٌّ﴾ على عدة أقوال:

القول الأول: أن معنى ﴿حِلٌّ﴾ أي حلال لك ما تفعله في مكة من القتل والقتال والأسر.

وهذا القول بناء على أن الجملة اعتراضية، على معنى أنه سبحانه أقسم ببلده على أن الإنسان لا يخلو من مقاساة الشدائد، واعترض بأن وعده فتح مكة تتميما للتسلية فقال: وأنت حل فيها تستقبل فيه ما تريد من القتل والأسر، فحل بمعنى حلال[٢].

قال الزجاج: «يقال: رجل حِلٌّ، وحَلاَل، ومُحِلٌّ، وكذلك رجل حرام وحِرْم وَمحْرِمٌ»[٣].

وقال ابن جرير: «يقول جلّ ثناؤه لنبيه محمد ﷺ: ﴿وَأَنتَ﴾ يا محمد ﴿حِلٌّ بِهَٰذَا ٱلْبَلَدِ﴾، يعني بمكة؛ يقول: أنت به حلال تصنع فيه من قَتْلِ من أردت قتلَه، وأَسْرِ من أردت أسره، مُطْلَقٌ ذلك لك؛ يقال منه: هو حِلّ، وهو حلال، وهو حِرْم، وهو حرام، وهو محلّ، وهو محرم، وأحللنا، وأحرمنا»[٤].

---

(١) نظم الدرر (٢٢/ ٤٦).

(٢) انظر: الكشاف للزمخشري (٤/ ٧٥٤) والدر المصون للحلبي (١١/ ٥).

(٣) معاني القرآن وإعرابه (٥/ ٣٢٧).

(٤) جامع البيان (٢٤/ ٤٣١).

وهذا المعنى يدل عليه ما جاء في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: لمّا فتح اللهُ عزّ وجلّ على رسُول الله ﷺ مكّة، قام في النّاس، فحمد اللهّ وأثنى عليه، ثُمّ قال: ((**إنّ اللّه حبس عن مكّة الفيل، وسلّط عليها رسُولهُ والمُؤمنين، وإنّها لن تحلّ لأحدٍ كان قبلي، وإنّها أُحلّت لي ساعةً من نهارٍ، وإنّها لن تحلّ لأحدٍ بعدي، فلا يُنفّرُ صيدُها، ولا يُختلى شوكُها، ولا تحلُّ ساقطتُها إلاّ لمُنشدٍ، ومن قُتل لهُ قتيلٌ فهُو بخير النّظرين: إمّا أن يُفدى، وإمّا أن يُقتل**)). فقال العبّاسُ: إلاّ الإذخر يا رسُول الله، فإنّا نجعلُهُ في قُبُورنا وبُيُوتنا. فقال رسُولُ الله ﷺ: ((**إلاّ الإذخر**))[1].

وقد قال بهذا القول ابن عباس، ومجاهد، وقتادة، وعطاء بن أبي رباح، والضحاك وغيرهم.

قال ابن عباس ﴿وَأَنتَ حِلُّۢ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ﴾: ((يعني بذلك: نبيّ الله ﷺ، أحلّ الله له يوم دخل مكة أن يقتل من شاء، ويستحْيِي من شاء؛ فقتل يومئذ ابن خَطَل صَبْرا وهو آخذ بأستار الكعبة، فلم تحِل لأحد من الناس بعد رسول الله ﷺ أن يقتل فيها حراما حرّمه الله، فأحلّ الله له ما صنع بأهل مكة)).

وقال مجاهد ﴿وَأَنتَ حِلُّۢ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ﴾ قال: «أحلّ الله لك يا محمد ما صنعت في هذا البلد من شيء، يعني مكة».

وبنحو ما سبق قال قتادة والضحاك وعطاء بن أبي رباح وعبدالرحمن بن زيد بن أسلم[2].

---

(١) متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه (١/ ٤٥٢)، رقم (١٢٨٤)، كتاب الحج، باب لا ينفر صيد الحرم، ومسلم في صحيحه (٤/ ١٠٩)، رقم (٣٢٨٤)، كتاب الحج، باب تحريم مكة.

(٢) أخرج هذه الآثار الطبري في جامع البيان (٢٤/ ٤٣١). وانظر: الدر المنثور (٨/ ٥١٦).

قال ابن كثير –بعد أن ذكر الأقوال السابقة–: «وهذا المعنى الذي قالوه قد ورد به الحديث المتفق على صحته»، وذكر حديث أبي هريرة السابق[١].

وقال البغوي: «والْمَعْنى: أنّ اللهّ تعالى لمّا أقْسم بمكّة دلّ ذلك على عظيم قدْرها مع حُرْمتها فوعد نبيّهُ ﷺ أنّهُ يحلُّها لهُ حتّى يُقاتل فيها، وأنْ يفْتحها على يده فهذا وعْدٌ من اللهّ عزّ وجلّ بأنْ يُحلّها لهُ»[٢].

الْقَوْل الثَّانِي: أَن معنى قَوْله: ﴿وَأَنتَ حِلُّۢ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ﴾ أَي: استحلوا مِنْك مَا حرمه الله من الْأَذَى، وإيصال الْمَكْرُوه إِلَيْك مَعَ اعْتِقَادهم حُرْمَة الْحَرم، توبيخا للمشركين[٣].

قال شرحبيل بن سعد: «معنى قوله: ﴿وَأَنتَ حِلُّۢ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ﴾ قال: يحرّمون أن تقتلوا بها صيدا أو تعضدوا بها شجرة، ويستحلّون إخراجك وقتلك»[٤].

وهذا القول مبني على أن جملة ﴿وَأَنتَ حِلُّۢ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ﴾ جملة اعتراضية، على معنى أنه تعالى أقسم بهذا البلد وما بعده على أن الإنسان خلق في كبد، واعترض بينهما بهذه الجملة، يعني: ومن المكابدة أن مثلك على عظم حرمتك يستحل بهذا البلد كما يستحل الصيد في غير الحرم[٥].

قال الرازي: «أي أنّ الكُفّار يحترمُون هذا البلد ولا ينتهكُون فيه المُحرّمات، ثُمّ إنّهُم مع ذلك ومع إكرام اللهّ تعالى إيّاك بالنُّبُوّة يستحلُّون إيذاءك ولو تمكّنُوا منك لقتلُوك، فأنت حلٌّ لهُم في اعتقادهم لا يرون لك من الحُرمة ما يرونهُ لغيرك»[٦].

---

(١) تفسير القرآن العظيم (٨/ ٤٠٢).

(٢) معالم التنزيل(٥/ ٢٥٤) وانظر: الكشف والبيان للثعلبي (١٠/ ٢٠٦).

(٣) انظر: الكشف والبيان للثعلبي (١٠/ ٢٠٧) وتفسير السمعاني (٦/ ٢٢٥) والنكت والعيون للماوردي (٦/ ٢٧٤).

(٤) ذكره الثعلبي في الكشف والبيان (١٠/ ٢٠٧)

(٥) انظر: الدر المصون للحلبي (١١/ ٥).

(٦) مفاتيح الغيب للرازي (٣١/ ١٦٤). وانظر: حاشية الشهاب على البيضاوي (٨/ ٣٦١).

وقال ابن عاشور: «وجُملةُ ﴿وَأَنتَ حِلُّۢ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ﴾ مُعترضةٌ بين المُتعاطفات المُقسم بها، والواوُ اعتراضيّةٌ، والمقصُودُ من الاعتراض يختلفُ باختلاف محمل معنى ﴿وَأَنتَ حِلُّۢ﴾ فيجُوزُ أن يكُون ﴿حِلُّۢ﴾ اسم مصدر أحلّ، أي أباح، فالمعنى: وقد جعلك أهلُ مكّة حلالًا بهذا البلد الّذي يحرُمُ أذى صيده وعضدُ شجره، وهُم مع ذلك يُحلُّون قتلك وإخراجك، قال هذا شُرحبيلُ بنُ سعدٍ، فيكُونُ المقصُودُ من هذا الاعتراض التّعجيبُ من مضمُون الجُملة، وعليه فالإخبارُ عن ذات الرّسُول ﷺ بوصف حلٌّ يُقدّرُ فيه مُضافٌ يُعيّنُهُ ما يصلُحُ للمقام، أي: وأنت حلالٌ منك ما حرُم من حقّ ساكن هذا البلد من الحُرمة والأمن، والمعنى التّعريضُ بالمُشركين في عُدوانهم وظُلمهمُ الرّسُول ﷺ في بلدٍ لا يظلمُون فيه أحدًا، والمُناسبةُ ابتداءُ القسم بمكّة الّذي هُو إشعارٌ بحُرمتها المُقتضية حُرمة من يحلُّ بها، أي: فهُم يُحرّمُون أن يتعرّضُوا بأذًى للدّوابّ، ويعتدُون على رسُولٍ جاءهُم برسالةٍ من اللهّ»[1].

القول الثالث: أن معنى قوله تعالى: ﴿وَأَنتَ حِلُّۢ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ﴾ أي نازل بهذا البلد، وهو إشارة إلى زيادة حرمة وشرف البلد لنزول النبي ﷺ فيه، لأن السورة نزلت عليه وهو بمكة.

وهذا بناء على أن جملة ﴿وَأَنتَ حِلُّۢ﴾ حالية، أي: لا أقسم بهذا البلد وأنت حال بها لعظم قدرك، أي: لا يقسم بشيء وأنت أحق بالإقسام بك منه[2].

---

(١) التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٧٤).

(٢) وانتصر لهذا القول أبو حيان في البحر المحيط (١٠/ ٤٧٨) وانظر – كذلك –: الكشف والبيان للثعلبي (١٠/ ٢٠٧)، وتفسير السمعاني (٦/ ٢٢٥)، والمحرر الوجيز لابن عطية (٥/ ٤٨٣)، والنكت والعيون للماوردي (٦/ ٢٧٤)، ومفاتيح الغيب للرازي (٣١/ ١٦٤)، والدر المصون (١١/ ٥).

قال البيضاوي: «أقسم سبحانه بالبلد الحرام وقيده بحلول الرسول عليه الصلاة والسلام فيه إظهاراً لمزيد فضله، وإشعاراً بأن شرف المكان بشرف أهله»[١].

وقال المراغي: «وكأنه سبحانه جعل من أسباب شرف مكة وعظمتها كونه ﷺ مقيما فيه، ولا شك أن الأمكنة تشرف بشرف ساكنيها، والنازلين بها، وأتى بهذه الجملة ليفيد أن مكة جليلة القدر في كل حال حتى في الحال التي لم يراع أهلها في معاملتك تلك الحرمة التي خصها الله بها، وفى هذا إيقاظ وتنبيه لهم من غفلتهم، وتقريع على حط منزلة بلدهم[٢].

وقد ضعف ابن عاشور هذا القول فقال: «وهُو يقتضي أن تكُون جُملةُ ﴿وَأَنتَ حِلٌّ﴾ في موضع الحال من ضمير أُقسمُ فيكُونُ القسمُ بالبلد مُقيّدًا باعتبار كونه بلد مُحمّدٍ ﷺ، وهُو تأويلٌ جميلٌ لو ساعد عليه ثُبُوتُ استعمال حلٌّ بمعنى: حالٌّ، أي مُقيمٌ في مكانٍ فإنّ هذا لم يرد في كُتُب اللُّغة: «الصّحاح» و«اللّسان» و«القاموس» و«مُفردات الرّاغب». ولم يُعرّج عليه صاحبُ «الكشّاف»، ولا أحسبُ إعراضهُ عنهُ إلّا لعدم ثقته بصحّة استعماله»[٣].

القول الرابع: أن معنى قوله: ﴿وَأَنتَ حِلٌّ بِهَٰذَا ٱلْبَلَدِ﴾ أي: أنت مُحِلٌّ بهذا البلد غير مُحْرِم في دخوله، يعني: عام الفتح، حلالا.

ونسبه ابن الجوزي إلى الحسن البصري وعطاء بن أبي رباح[٤].

---

(١) تفسير البيضاوي (٥/ ٣١٣).

(٢) تفسير المراغي (٣٠/ ١٥٦).

(٣) التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٤٨).

(٤) زاد المسير(٤/ ٤٤٦).

القول الخامس: أن معنى قوله: ﴿وَأَنتَ حِلُّۢ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ﴾ أي: وأنت غيرُ مُرتكبٍ في هذا البلد ما يحرُمُ عليك ارتكابُهُ تعظيمًا منك لهذا البيت، لا كالمُشركين الّذين يرتكبُون فيه الكُفر باللهّ، وتكذيب الرُّسُل[1].

القول السادس: أنّهُ تعالى لمّا أقسم بهذا البلد دلّ ذلك على غاية فضل هذا البلد، ثُمّ قال: وأنت حلٌّ بهذا البلد أي وأنت من حلّ هذه البلدة المُعظّمة المُكرّمة، وأهلُ هذا البلد يعرفُون أصلك ونسبك وطهارتك وبراءتك طُول عُمرك من الأفعال القبيحة، وهذا هُو المُرادُ بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي بَعَثَ فِي ٱلۡأُمِّيِّـۧنَ رَسُولٗا﴾ [الجُمُعة: ٢] وقال: ﴿لَقَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ﴾ [التّوبة: ١٢٨] وقولُهُ: ﴿فَقَدۡ لَبِثۡتُ فِيكُمۡ عُمُرٗا مِّن قَبۡلِهِۦٓ﴾ [يُونُس: ١٦] فيكُونُ الغرضُ شرح منصب رسُول اللهّ ﷺ بكونه من هذا البلد[2].

ويظهر لي –والله أعلم– أن القول الأول هو أرجح الأقوال، وذلك لدلالة السنة عليه في حديث أبي هريرة الصريح في إحلال الله لرسوله ﷺ ما فعلة يوم فتح مكة من القتل والقتال والأسر.

على أن الأقوال الأخرى تصدق عليه ﷺ، فمشركو مكة قد آذوه مستحلين أذيته، رغم اعتقادهم حرمة الحرم، وهو عليه الصلاة والسلام حلَّ بمكة ونزل بها، وهو لم يرتكب في البلد الحرام ما ارتكبه الكفار من الشرك، كما أنه من أهل تلك البلدة وأهلها وكان يلقب عندهم بالصادق الأمين.

الوقفة الثامنة: في إشكال وقع هنا، وهو أنه إذا كانت سورة البلد مكية بالإجماع –كما سبق بيانه– وحادثة فتح مكة وإحلال الله لنبيه ﷺ إياها حدثت في آخر حياته فكيف يمكن الجمع بين الأمرين؟:

---

(١) انظر: مفاتيح الغيب للرازي (٣١/ ١٦٤).

(٢) انظر: المصدر السابق (٣١/ ١٦٤).

والجواب: أن قوله تعالى: ﴿وَأَنتَ حِلٌّ﴾ مقصود به المستقبل، أي: يحل لك في المستقبل أن تقوم بقتل من أردت قتله، وأسر من أردت أسره، وهذا وعد من الله لنبيهﷺ وخصيصة له.

قال الزمخشري: «معنى قوله ﴿وَأَنتَ حِلٌّ بِهَٰذَا ٱلْبَلَدِ﴾ أي: وأنت حل به في المستقبل تصنع فيه ما تريد من القتل والأسر... فإن قلت: أين نظير قوله ﴿وَأَنتَ حِلٌّ﴾ في معنى الاستقبال؟ قلت: قوله عز وجل: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزمر: ٣٠]، ومثله واسع في كلام العباد، تقول لمن تعده الإكرام والحباء: أنت مكرم مَحبُوٌّ، وهو في كلام الله أوسع، لأنّ الأحوال المستقبلة عنده كالحاضرة المشاهدة. وكفاك دليلا قاطعا على أنه للاستقبال، وأن تفسيره بالحال محال: أن السورة بالاتفاق مكية، وأين الهجرة عن وقت نزولها، فما بال الفتح»[١].

وقال الرازي: «فإن قيل: هذه السُّورةُ مكّيّةٌ، وقولُهُ: وأنت حلٌّ إخبارٌ عن الحال، والواقعةُ الّتي ذكرتُم إنّما حدثت في آخر مُدّة هجرته إلى المدينة، فكيف الجمعُ بين الأمرين؟ قُلنا: قد يكُونُ اللّفظُ للحال والمعنى مُستقبلًا، كقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ﴾ وكما إذا قُلت لمن تعدُهُ الإكرام والحباء: أنت مُكرمٌ محبُوٌّ، وهذا من اللهّ أحسنُ، لأنّ المُستقبل عندهُ كالحاضر بسبب أنّهُ لا يمنعُهُ عن وعده مانعٌ»[٢].

وقد اعترض أبو حيان على هذا القول ورد على الزمخشري ومن وافقه في قولهم بأن المقصود بقوله تعالى ﴿وأنت حل﴾ المستقبل في كلام طويل قال في بدايته: «وحملُهُ على أنّ الجُملة اعتراضيّةٌ لا يتعيّنُ، وقد ذكرنا أوّلًا أنّها جُملةٌ حاليّةٌ، وبيّنّا حُسن موقعها، وهي حالٌ مُقارنةٌ، لا مُقدّرةٌ ولا محكيّةٌ فليست من الإخبار بالمُستقبل»[٣].

---

(١) الكشاف (٤/ ٧٥٤).

(٢) مفاتيح الغيب (٣١/ ١٦٥). وانظر: التسهيل لابن جزي (٢/ ٤٨٣).

(٣) البحر المحيط (١٠/ ٤٧٨).

الوقفة التاسعة: التنويه بشأن النبي ﷺ في قوله تعالى: ﴿وَأَنتَ حِلٌّۢ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ﴾:

قوله تعالى: ﴿وَأَنتَ حِلٌّۢ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ﴾ فيه تنويه بشأن النبيﷺ وإعلاء لشأنه، وتعريض بمشركي مكة.

قال القاسمي: «وقيد القسم بقوله تعالى: ﴿وَأَنتَ حِلٌّۢ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ﴾ عناية بالنبيّ صلوات الله عليه. فكأنه إقسام به لأجله، مع تعريض بعدم شرف أهل مكة، وأنهم جهلوا جهلا عظيما، لهمهم بإخراج من هو حقيق به، وبه يتم شرفه»[(١)].

الوقفة العاشرة: الفائدة من تكرار اسم البلد في الآية الثانية رغم ذكرها في الأولى:

كرر تعالى اسم البلد في الآية الأولى والثانية وأظهره ولم يضمره تنويها بفضله وزيادة في تعظيمه هذا البلد العظيم.

قال البقاعي: «كرر إظهاره ولم يضمره زيادة في تعظيمه تقبيحاً لما يستحلونه من أذى المؤمنين فيه، وإشارة إلى أنه يتلذذ بذكره، فقد وقع القسم بسيد البلاد وسيد العباد...»[(٢)].

وقال ابن عاشور: «وَتَكْرِيرُ لَفْظِ ﴿بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ﴾ إِظْهَارٌ فِي مَقَامِ الْإِضْمَارِ لِقَصْدِ تَجْدِيدِ التَّعْجِيبِ، وَلِقَصْدِ تَأْكِيدِ فَتْحِ ذَلِكَ الْبَلَدِ الْعَزِيزِ عَلَيْهِ وَالشَّدِيدِ عَلَى الْمُشْرِكِينَ أَنْ يَخْرُجَ عَنْ حَوْزَتِهِمْ»[(٣)].

الوقفة الحادية عشرة: هل القسم في قوله تعالى: ﴿وَوَالِدٖ وَمَا وَلَدَ﴾ معطوف؟ أم مستأنف؟:

---

(١) محاسن التأويل (٩/ ٤٧٥).

(٢) نظم الدرر (٢٢/ ٤٧).

(٣) التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٤٩). وانظر: تفسير أبي السعود (٩/ ١٦٠)، وروح المعاني للآلوسي (١٥/ ٣٥٠).

الآية فيها قسم بالوالد وما ولد.

وهو قسم مستأنف على قول من قال بأن ﴿لَآ﴾ نافية في قوله ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ﴾.

وقيل: إن القسم في قوله: ﴿وَوَالِدٖ وَمَا وَلَدَ﴾ معطوف على قوله ﴿لَآ أُقۡسِمُ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ﴾[1].

الوقفة الثانية عشرة: تعريف الوالد والولد:

الوالِدُ: الأَبُ، وهى والدةٌ، وهُما الوالِدان.

وقد وَلَدَ وِلادًا ووِلادَةً ولدَةً ومَوْلدا.

والوَلَدُ: يكون واحِداً وجمعاً، وكذلك الوُلْدُ بالضمّ كالعَرَب والعُرْب، والعَجَم والعُجم.

ويقال: ما أَدرى أَيُّ وَلَدِ الرَّجُل هو؟ أَي: أَيُّ الناسِ هو؟.

ويُجمع الوَلُد على أَولادٍ ووِلْدان، قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَأَوۡلَٰدُكُمۡ فِتۡنَةٞ﴾ [التغابن: ١٥] وقال تعالى: ﴿إِنَّ مِنۡ أَزۡوَٰجِكُمۡ وَأَوۡلَٰدِكُمۡ عَدُوّٗا لَّكُمۡ﴾ [التغابن:١٥] فجعل كُلَّهم فتنةً وبعضَهم عَدُوّاً. وقال تعالى: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٞ﴾ [آل عمران: ٤٧]، ويقال للمُتَبَنَّى أَيضاً ولدٌ، قال تعالى: ﴿أَوۡ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدٗا﴾ [يوسف: ٢١]. ويطلق الولد على الابْن والابْنَة[2].

الوقفة الثالثة عشرة: أقوال المفسرين في المراد بالوالد وما ولد في الآية:

القول الأول: المراد بالوالد: كل والد، والمراد بما ولد: كل عاقر لم يلد.

وهذا بناء على أن «ما» في قوله ﴿وَمَا وَلَدَ﴾ نافية.

---

(١) انظر: المحرر الوجيز لابن عطية (٥/ ٤٨٣).

(٢) انظر: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز (٥/ ٢٧٨)، والمفردات للراغب (١/ ٥٣٢)، والمعجم الوسيط (٢/ ١٠٥٦)، وجمهرة الأمثال (١/ ٣٩)، ومجمع الأمثال (٢/ ٣٦٣).

قال الرازي –بعد حكايته هذا القول–: «فما هاهنا يَكُونُ لِلنَّفْيِ، وَعَلَى هَذَا لَا بُدَّ منْ إِضْمَارِ الْمَوْصُولِ أَيْ وَوَالِدٍ، وَالَّذِي مَا وَلَد»[١]. وقد قال بهذا القول: ابن عباس رضي الله عنهما.

فقد ورد عن ابن عباس أنه قال في ﴿وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ﴾: «الوالد: الذي يلد، وما ولد: العاقر الذي لا يولد له»[٢].

القول الثاني: المراد بالوالد: العاقر، والمراد بما ولد: التي تلد.

وهو قول عكرمة، مولى ابن عباس وتلميذه.

حيث ورد عنه أنه قال في ﴿وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ﴾: «العاقر، والتي تلد»[٣].

القول الثالث: المراد بالوالد: آدم، والمراد بما ولد: ولد آدم.

وقد قال بهذا القول جمع من أئمة التابعين كمجاهد، وقتادة، والضحاك، وغيرهم[٤].

قال الرازي: «أَقْسَمَ بِهِمْ إِذْ هُمْ مِنْ أَعْجَبِ خَلْقِ اللهِّ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ، لِمَا فِيهِمْ مِنَ الْبَيَانِ وَالنُّطْقِ وَالتَّدْبِيرِ وَاسْتِخْرَاجِ الْعُلُومِ وَفِيهِمُ الْأَنْبِيَاءُ وَالدُّعَاةُ إِلَى اللهِّ تَعَالَى وَالْأَنْصَارُ لِدِينِهِ، وَكُلُّ مَا فِي الْأَرْضِ مَخْلُوقٌ لَهُمْ، وَأَمَرَ الْمَلَائِكَةَ بِالسُّجُودِ لِآدَمَ وَعَلَّمَهُ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا، وَقَدْ قَالَ اللهُّ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الْإِسْرَاءِ: ٧٠]»[٥].

---

(١) تفسير الرازي (٣١/ ١٦٤) وانظر: البحر المحيط (١٠/ ٤٨١).

(٢) جامع البيان (٢٤/ ٤٣١). وانظر: الدر المنثور (٨/ ٥١٦).

(٣) جامع البيان (٢٤/ ٤٣١).

(٤) جامع البيان (٢٤/ ٤٣٢).

(٥) مفاتيح الغيب (٣١/ ١٦٤). وانظر: اللباب لابن عادل (٢٠/ ٣٤١).

وقوّى هذا القول ابن كثير فقال: «وهذا الذي ذهب إليه مجاهد وأصحابه حسن قوي؛ لأنه تعالى لما أقسم بأم القرى وهي المساكن أقسم بعده بالساكن، وهو آدم أبو البشر وولده»[١].

وقال أبو السعود: «وقيلَ آدمُ عليهِ السلامُ ونسلُه وهُو أنسبُ لمضمونِ الجوابِ من حيثُ شمولُه للكُلِّ إلا أنَّ التفخيمَ المستفادَ من كلمةِ (مَا) لا بُدَّ فيهِ من اعتبارِ التغليبِ»[٢].

القول الرابع: المراد بالوالد: إبراهيم، والمراد بما ولد: ولد إبراهيم عليه السلام.

قال جعفر بن سليمان: «سمعت أبا عمران الجَوْنِيّ يقرأ: ﴿وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ﴾ قال: إبراهيم وما ولد»[٣].

قال الرازي: «الْوَلَدُ إِبْرَاهِيمُ وَمَا وَلَدَ جَمِيعُ وَلَدِ إِبْرَاهِيمَ، بِحَيْثُ يَحْتَمِلُ الْعَرَبَ وَالْعَجَمَ، فَإِنَّ جُمْلَةَ وَلَدِ إِبْرَاهِيمَ هُمْ سُكَّانُ الْبِقَاعِ الْفَاضِلَةِ مِنْ أَرْضِ الشَّامِ وَمِصْرَ، وَبَيْتِ الْمَقْدِسِ وَأَرْضِ الْعَرَبِ، وَمِنْهُمُ الرُّومُ لِأَنَّهُمْ وَلَدُ عَيْصُو بْنِ إِسْحَاقَ، وَمِنْهُمْ مَنْ خَصَّ ذَلِكَ بِوَلَدِ إِبْرَاهِيمَ مِنَ الْعَرَبِ، وَمِنْهُمْ مَنْ خَصَّ ذَلِكَ بِالْعَرَبِ الْمُسْلِمِينَ، وَإِنَّمَا قُلْنَا: إِنَّ هَذَا الْقَسَمَ وَاقِعٌ بِوَلَدِ إِبْرَاهِيمَ الْمُؤْمِنِينَ لِأَنَّهُ قَدْ شُرِّعَ فِي التَّشَهُّدِ أَنْ يُقَالَ: ((كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَآلِ إِبْرَاهِيمَ)) وهم المؤمنون»[٤].

القول الخامس: المراد بالوالد: إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، والمراد بالولد: محمدﷺ.

---

(١) تفسير القرآن العظيم (٨/ ٤٠٣).

(٢) تفسير أبي السعود (٩/ ١٦١).

(٣) أخرجه الطبري في جامع البيان (٢٤/ ٤٣٣)، وابن أبي حاتم في تفسيره (١٠/ ٣٤٣٣).

(٤) تفسير الرازي (٣١/ ١٦٤).

قال الرازي -بعد حكايته هذا القول-: «وَذَلِكَ لِأَنَّهُ أَقْسَمَ بِمَكَّةَ وَإِبْرَاهِيمَ بَانِيهَا، وَإِسْمَاعِيلَ وَمُحَمَّدٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ سُكَّانِهَا»(١).

وقال النيسابوري في "غرائب القرآن": "والأكثرون على أن الوالد إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، والولد محمد ﷺ، كأنه أقسم ببلده ثم بوالده ثم به"(٢).

ورجح هذا القول ابن عاشور فقال: "﴿وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ﴾ وَقَعَ مُنَكَّرًا، فَهُوَ تَنْكِيرُ تَعْظِيمٍ، إِذْ لَا يَحْتَمِلُ غَيْرَ ذَلِكَ فِي سِيَاقِ الْقَسَمِ، فَتَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ وَالِدًا عَظِيمًا، وَالرَّاجِحُ عَمَلُ وَالِدٍ عَلَى الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ بِقَرِينَةِ قَوْلِهِ: ﴿وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ﴾ وَالَّذِي يُنَاسِبُ الْقَسَمَ بِهَذَا الْبَلَدِ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بـ ﴿والدٍ﴾ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَإِنَّهُ الَّذِي اتَّخَذَ ذَلِكَ الْبَلَدَ لِإِقَامَةِ وَلَدِهِ إِسْمَاعِيلَ وَزَوْجِهِ هَاجَرَ، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا وَٱجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ﴾ [إِبْرَاهِيم: ٣٥] ثُمَّ قَالَ: ﴿رَّبَّنَآ إِنِّيٓ أَسْكَنتُ مِن ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِندَ بَيْتِكَ ٱلْمُحَرَّمِ﴾ [إِبْرَاهِيم: ٣٧]. وَإِبْرَاهِيم وَالِدُ سُكَّانِ ذَلِكَ الْبَلَدِ الْأَصْلِيِّينَ قَالَ تَعَالَى: ﴿مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ﴾، وَلِأَنَّهُ وَالِدُ مُحَمَّدٍ ﷺ.

﴿وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ﴾ مَوْصُولٌ وَصِلَةٌ، وَالضَّمِيرُ الْمُسْتَتِرُ فِي ﴿وَلَدَ﴾ عَائِدٌ إِلَى ﴿والدٍ﴾ وَالْمَقْصُودُ: وَمَا وَلَدَهُ إِبْرَاهِيمُ مِنَ الْأَبْنَاءِ وَالذُّرِّيَّةِ، وَذَلِكَ مَخْصُوصٌ بِالَّذِينَ اقْتَفَوْا هَدْيَهُ فَيَشْمَلُ مُحَمَّدًا ﷺ.

وَفِي هَذَا تَعْرِيض بالتنبيه لِلْمُشْرِكِين مِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ بِأَنَّهُمْ حَادُوا عَنْ طَرِيقَةِ أَبِيهِمْ مِنَ التَّوْحِيدِ وَالصَّلَاحِ وَالدَّعْوَةِ إِلَى الْحَقِّ وَعِمَارَةِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ قَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ وَهَٰذَا ٱلنَّبِيُّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [آل عمران: ٦٨]»(٣).

---

(١) المصدر السابق (٣١/ ١٦٤).

(٢) غرائب القرآن (٦/ ٥٠٢).

(٣) التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٤٩).

القول السادس: أن الوالد النبي ﷺ، لتقدم ذكره ، وما ولد أُمتّه، لقوله عليه السلام: ((**إنما أنا لكم مثل الوالد أعلّمكم**))[١].

فأقسم به وبأمّته بعد أن أقسم ببلده مبالغة في تشريفه.

قال الزمخشري: «فإن قلت: ما المراد بوالد وما ولد؟ قلت: رسول الله ﷺ ومن ولده، أقسم ببلده الذي هو مسقط رأسه وحرم أبيه ابراهيم ومنشأ أبيه إسماعيل، وبمن ولده وبه»[٢].

القول السابع: المراد بالوالد هو نوح عليه السلام، والمراد بما ولد: ولد نوح.

ذكر هذا القول ابن عطية ونسبه إلى بعض رواة التفسير دون تعيين[٣].

والذي يظهر هو أن الآية عامة، وأن الله أقسم بكل والد وولده، إذ لا دليل على التخصيص.

وهذا ما رجحه ابن جرير الطبري رحمه الله بعد ذكره للأقوال السابقة – قال: «لأن الله عم كلّ والد وما ولد، وغير جائز أن يخصّ ذلك إلا بحجة يجب التسليم لها من خبر، أو عقل، ولا خبر بخصوص ذلك، ولا برهان يجب التسليم له بخصوصه، فهو على عمومه كما عمه»[٤].

---

(١) وتتمة الحديث: ((...إذا ذهب أحدكم إلى الخلاء فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها، ولا يستنج بيمينه)). قال أبوهريرة: ((وكان يأمر بثلاثة أحجار، وينهى عن الرَّوث والرِّمَّة)). أخرجه النسائي في سننه (١/ ٣٨) رقم (٤٠) كتاب الطهارة، باب النهي عن الاستطابة بالروث، وابن ماجه في سننه (١/ ١١٤) رقم (٣١٣) كتاب الطهارة، باب الاستنجاء بالحجارة، وأحمد في المسند (١٢/ ٣٢٦/ ٣٧٢) والدارمي في سننه (١/ ٥٣٣) رقم (٧٠١) وابن خزيمة في صحيحه (١/ ٤٣) رقم (٨٠) وابن حبان في صحيحه (٤/ ٢٧٩) رقم (١٤٣١) وقال الألباني: "حسن صحيح".

(٢) الكشاف (٤/ ٧٥٤).

(٣) المحرر الوجيز(٥/ ٤٨٣).

(٤) جامع البيان (٢٤/ ٤٣٣).

وقال الرازي: «وَهَذَا مُنَاسِبٌ، لِأَنَّ حُرْمَةَ الْخَلْقِ كُلِّهِمْ دَاخِلٌ فِي هَذَا الْكَلَامِ»[١]

وقال البقاعي: "﴿وَلَدَ﴾ أي من ذكر أو أنثى كائناً من كان، فدخل كما مضى النبي ﷺ فصار مقسماً به مراراً، وكذا دخل أبواه إبراهيم وولده إسماعيل عليهما الصلاة والسلام»[٢].

الوقفة الرابعة عشرة: فائدة تنكير (والد) في الآية:

ذكر المفسرون أن الفائدة في تنكير ﴿والد﴾ في الآية هو الإبهام المتضمن للمدح والتعجب.

قال الزمخشري: «فإن قلت: لم نكر؟ قلت: للإبهام المستقل بالمدح والتعجب»[٣].

وقال الرازي: «وَفَائِدَةُ التَّنْكِيرِ الْإِبْهَامُ الْمُسْتَقِلُّ بِالْمَدْحِ وَالتَّعَجُّبِ»[٤].

الوقفة الخامسة عشرة: الحكمة من التعبير عن الولد بـ (ما) وليس بـ (من) مع أن(من) أكثر استعمالاً في العاقل:

قيل: «ما» في قوله: ﴿وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ﴾ بمعنى «من» أو بمعنى «الذي» وقيل مصدرية، أقسم بالشخص وفعله[٥].

وعلى أي حال فالآية لها نظائر في القرآن الكريم جاء فيها التعبير بـ «ما» عن العاقل.

قال الفراء: «وَصَلَحَ ﴿مَا﴾ لِلنَّاسِ، كَقَوْلِهِ: ﴿مَا طَابَ لَكُم﴾ [النساء: ٣]، ﴿وَمَا خَلَقَ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ﴾ [الليل: ٣]، وَهُوَ الْخَالِقُ لِلذَّكَرِ وَالْأُنْثَى»[٦].

---

(١) تفسير الرازي ٣١/ ١٦٤.

(٢) نظم الدرر (٢٢/ ٤٥).

(٣) الكشاف (٤/ ٧٥٤).

(٤) تفسير الرازي (٣١/ ١٦٤).

(٥) انظر: اللباب لابن عادل (٢٠/ ٣٤١).

(٦) معاني القرآن (٣/ ٢٦٣).

وذكر بعض المفسرين أن الحكمة في التعبير بـ «ما» التفخيم والتبجيل.

وقال الزمخشري: «فإن قلت: هلا قيل ومن ولد؟ قلت: فيه ما في قوله: ﴿وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا وَضَعَتۡ﴾ [آل عمران: ٣٦] أي بأيِّ شيء وضعت، يعنى موضوعا عجيب الشأن»(١).

وقال ابن عاشور: «وَجِيءَ بِاسْمِ الْمَوْصُولِ (مَا) فِي قَوْلِهِ: ﴿وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ﴾ دُونَ (مَنْ) مَعَ أَنَّ (مَنْ) أَكْثَرُ اسْتِعْمَالًا فِي إِرَادَةِ الْعَاقِلِ وَهُوَ مُرَادٌ هُنَا، فَعَدَلَ عَنْ (مَنْ) لِأَنَّ (مَا) أَشَدُّ إِبْهَامًا، فَأُرِيدَ تَفْخِيمُ أَصْحَابِ هَذِهِ الصِّلَةِ فَجِيءَ لَهُمْ بِالْمَوْصُولِ الشَّدِيدِ الْإِبْهَامِ لِإِرَادَةِ التَّفْخِيمِ، وَنَظِيرُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا وَضَعَتۡ﴾ [آل عمران: ٣٦] يَعْنِي مَوْلُودًا عَجِيبَ الشَّأْنِ، وَلِأَنَّ قُوَّةَ الْإِبْهَامِ فِي(مَا) أَنْسَبُ بِإِرَادَةِ الْجَمَاعَةِ دُونَ وَاحِدٍ مُعَيَّنٍ، أَلَا تَرَى إِلَى قَوْلِ الْحَكَمِ الْأَصَمِّ الْفَزَارِيِّ:

اللُّؤْمُ أَكْرَمُ مِنْ وَبْرٍ وَوَالِدِهِ ... وَاللُّؤْمُ أَكْرَمُ مِنْ وَبْرٍ وَمَا وَلَدَا

يُرِيدُ وَمِنْ أَوْلَادِهِ لَا وَلَدًا مُعَيَّنًا»(٢).

الوقفة السادسة عشرة: المراد بالإنسان في الآية:

الذي عليه أكثر المفسرين هو أن المراد بالإنسان في قوله تعالى: ﴿لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِي كَبَدٍ﴾ جنس الإنسان فهو للعموم فيدخل فيه كل أحد.

قال ابن عاشور: «وَالْإِنْسَانُ يَجُوزُ أَنْ يُرَادَ بِهِ الْجِنْسُ وَهُوَ الْأَظْهَرُ وَقَوْلُ جُمْهُورِ الْمُفَسِّرِينَ، فَالتَّعْرِيفُ فِيهِ تَعْرِيفُ الْجِنْسِ، وَيَكُونُ الْمُرَادُ بِهِ خُصُوصَ أَهْلِ الشِّرْكِ لِأَنَّ قَوْلَهُ: ﴿أَيَحۡسَبُ أَن لَّن يَقۡدِرَ عَلَيۡهِ أَحَدٞ﴾ [البلد: ٥] إِلَى آخِرِ الْآيَاتِ لَا يَلِيقُ إِلَّا بِأَحْوَالِ غَيْرِ

---

(١) الكشاف (٤/ ٧٥٤).

(٢) التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٥٠).

الْمُؤْمِنِينَ، فَالْعُمُومُ عُمُومٌ عُرْفِيٌّ، أَيِ الْإِنْسَانُ فِي عُرْفِ النَّاسِ يَوْمَئِذٍ، وَلَمْ يَكُنِ الْمُسْلِمُونَ إِلَّا نَفَرًا قَلِيلًا وَلِذَلِكَ كَثُرَ فِي الْقُرْآنِ إِطْلَاقُ الْإِنْسَانِ مُرَادًا بِهِ الْكَافِرُونَ مِنَ النَّاسِ»[1].

وقيل المراد إنسان بعينه نزلت الآية بسببه.

قالَ الْكَلْبِيُّ: «نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي رَجُلٍ مِنْ بَنِي جُمَحٍ يُكْنَى أَبَا الْأَشَدِّ، وَكَانَ يَجْعَلُ تَحْتَ قَدَمَيْهِ الْأَدِيمَ الْعُكَاظِيَّ، فَيَجْتَذِبُونَهُ مِنْ تَحْتِ قَدَمَيْهِ فَيَتَمَزَّقُ الْأَدِيمُ وَلَمْ تَزَلْ قَدَمَاهُ».

وقيل: هو الوليد بن المغيرة.

وقيل: هو أبو جهل.

وقيل: هو عمرو بن عبد ود.

وقيل: الإنسان آدم عليه السلام، ومعنى ﴿فِي كَبَدٍ﴾ على هذا في السماء.

قال السهيلي: وهذا ضعيف.

وقال ابن عاشور: «وَلَيْسَ لِهَذِهِ الْأَقْوَالِ شَاهِدٌ مِنَ النَّقْلِ الصَّحِيحِ وَلَا يُلَائِمُهَا الْقَسَمُ وَلَا السِّيَاقُ»[2].

والأصل أن يبقى العام على عمومه إلا أن يأتي ما يخصصه، ولم يثبت شيء ينقله عن هذا العموم.

الوقفة السابعة عشرة: تعريف الكبد:

الكَبَد: أصله من قولك: كَبَدَ الرجل كَبَدًا، فهو أَكْبَد: إذا وجعت كبده وانتفخت، فاتُّسع فيه حتى استعمل في كل تعب ومشقة، ومنه اشتقت المكابدة، كما قيل: كبته بمعنى أهلكه.

---

(١) التحرير والتنوير(٣٠/ ٣٥٠).

(٢) انظر: الكشف والبيان (١٠/ ٢٠٧) للثعلبي وتفسير الرازي (٣١/ ١٦٦) والتسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي (٢/ ٤٨٤)والتحرير والتنوير لابن عاشور (١٠/ ٣٥٠). وسيأتي في المبحث القادم أن الآية الآتية وهي قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ أَن لَّن يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ﴾ قيل إنها نزلت في هؤلاء.

وأصله: كبده، إذا أصاب كبده.

قال لبيد:

يا عين هلّا بكيت أربد إذ قمنا وقام الخصوم في كبد[(١)]

وقيل: الْكَبَدُ شِدَّةُ الْأَمْرِ وَمِنْهُ تَكَبَّدَ اللَّبَنُ إِذَا غَلُظَ وَاشْتَدَّ، وَمِنْهُ الْكَبِدُ لِأَنَّهُ دَمٌ يَغْلُظُ وَيَشْتَدُّ.

قال الرازي: وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْقَوْلَيْنِ أَنَّ الْأَوَّلَ جَعَلَ اسْمَ الْكَبَدِ مَوْضُوعًا لِلْكَبِدِ، ثُمَّ اشْتُقَّتْ مِنْهُ الشِّدَّةُ. وَفِي الثَّانِي جُعِلَ اللَّفْظُ مَوْضُوعًا لِلشِّدَّةِ وَالْغِلَظِ، ثُمَّ اشْتُقَّ مِنْهُ اسْمُ الْعُضْوِ.

ومنه كذلك قول ذي الإصبع:

لي ابن عم لو أن الناس في كبد لظل محتجرا بالنبل يرميني[(٢)]

الوقفة الثامنة عشرة: أقوال المفسرين في المراد بالكبد في قوله: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِى كَبَدٍ﴾:

وردت عدة أقوال للمفسرين في معنى الكبد في الآية، وحاصلها يرجع إلى ما يلي:

القول الأول: المراد بالكبد في الآية: المكابدة والشدة والعناء والنصب.

أي: لقد خلقنا ابن آدم في شدة وعناء ونصب.

وقد ورد هذا القول عن ابن عباس رضي الله عنهما وجمع من التابعين.

قال ابن عباس: « قوله: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِى كَبَدٍ﴾ يقول: في نَصَب».

---

(١) ديوان لبيد (١/ ٣٣) ولبيد يرثى أخاه أربد. يقول: يا عين هلا بكيت أخي وقت قيامنا للحرب وقيام الخصوم معنا فيه.

(٢) تفسير الرازي (٣١/ ١٦٦). وانظر: الكشاف للزمخشري (٤/ ٧٥٤)، والنكت والعيون للماوردي (٦/ ٢٧٦).

وقال ابن عباس أيضاً وعكرمة ومجاهد والحسن البصري: «في شدة ».

وقال ابن عباس كذلك: «في شدّة معيشته، وحمله وحياته، ونبات أسنانه».

وقال ابن عمر: «يكابد الشكر على السراء، ويكابد الصبر على الضراء».

وقال قتادة: «يكابد أمر الدنيا والآخرة»[(١)].

وحاصل هذه الأقوال أن المراد بالكبد في الآية الشدة والمشقة والنصب.

قال القرطبي: «قَالَ عُلَمَاؤُنَا: أَوَّلُ مَا يُكَابِدُ قَطْعَ سُرَّتِهِ، ثُمَّ إذا قُمِطَ قِمَاطًا، وَشُدَّ رِبَاطًا، يُكَابِدُ الضِّيقَ وَالتَّعَبَ، ثُمَّ يُكَابِدُ الارْتِضَاعَ، وَلَوْ فَاتَهُ لَضَاعَ، ثُمَّ يُكَابِدُ نَبْتَ أَسْنَانِهِ، وَتَحَرُّكَ لِسَانِهِ، ثُمَّ يُكَابِدُ الْفِطَامَ، الَّذِي هُوَ أَشَدُّ مِنَ اللِّطَامِ، ثُمَّ يُكَابِدُ الْخِتَانَ، وَالْأَوْجَاعَ وَالْأَحْزَانَ، ثُمَّ يُكَابِدُ الْمُعَلِّمَ وَصَوْلَتَهُ، وَالْمُؤَدِّبَ وَسِيَاسَتَهُ، وَالْأُسْتَاذَ وَهَيْبَتَهُ، ثُمَّ يُكَابِدُ شُغْلَ التَّزْوِيجِ وَالتَّعْجِيلَ فِيهِ، ثُمَّ يُكَابِدُ شُغْلَ الْأَوْلَادِ، وَالْخَدَمِ وَالْأَجْنَادِ، ثُمَّ يُكَابِدُ شُغْلَ الدُّورِ، وَبِنَاءِ الْقُصُورِ، ثُمَّ الْكِبَرَ وَالْهَرَمَ، وَضَعْفَ الرُّكْبَةِ وَالْقَدَمِ، فِي مَصَائِبَ يَكْثُرُ تَعْدَادُهَا، وَنَوَائِبَ يَطُولُ إِيرَادُهَا، مِنْ صُدَاعِ الرَّأْسِ، وَوَجَعِ الْأَضْرَاسِ، وَرَمَدِ الْعَيْنِ، وَغَمِّ الدَّيْنِ، وَوَجَعِ السِّنِّ، وَأَلَمِ الْأُذُنِ، وَيُكَابِدُ مِحَنًا فِي الْمَالِ وَالنَّفْسِ، مِثْلَ الضَّرْبِ وَالْحَبْسِ، وَلَا يَمْضِي عَلَيْهِ يَوْمٌ إِلَّا يُقَاسِي فِيهِ شِدَّةً، وَلَا يُكَابِدُ إِلَّا مَشَقَّةً، ثُمَّ الموت بعد ذلك كله، ثم مسألة الْمَلَكِ، وَضَغْطَةَ الْقَبْرِ وَظُلْمَتَهُ، ثُمَّ الْبَعْثَ وَالْعَرْضَ عَلَى اللهِّ، إِلَى أَنْ يَسْتَقِرَّ بِهِ الْقَرَارُ، إِمَّا فِي الْجَنَّةِ وَإِمَّا فِي النَّارِ، قَالَ اللهُّ تَعَالَى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِى كَبَدٍ﴾ فَلَوْ كَانَ الْأَمْرُ إِلَيْهِ لَمَا اخْتَارَ هَذِهِ الشَّدَائِدَ، وَدَلَّ هَذَا عَلَى أَنَّ لَهُ خَالِقًا دَبَّرَهُ، وَقَضَى عَلَيْهِ بِهَذِهِ الْأَحْوَالِ، فَلْيَمْتَثِلْ أَمْرَهُ»[(٢)].

---

(١) انظر: جامع البيان للطبري (٢٤/ ٤٣١)، والنكت والعيون للماوردي (٦/ ٢٧٤)، والكشف والبيان للثعلبي (١٠/ ٢٠٧)، والبحر المحيط (١٠/ ٤٨١)، والدر المنثور(٨/ ٥٢٠).

(٢) تفسير القرطبي (٢٠/ ٦٣)

وقال البيضاوي: «والإِنسان لا يزال في شدائد مبدؤها ظلمة الرحم ومضيقه ومنتهاها الموت وما بعده، وهو تسلية للرسول عليه الصلاة والسلام مما كان يكابده من قريش»[١].

القول الثاني: المراد بالكبد: أنه خُلق منتصباً معتدل القامة في بطن أمه وبعد ولادته، خُصَّ بذلك الإنسان تشريفاً، ولم يخلق غيره من الحيوان منتصباً.

وقد ورد هذا القول عن ابن عباس، وعكرمة، وإبراهيم النخعي، وأبي صالح، والضحاك.

قال ابن عباس: «قوله: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِى كَبَدٍ﴾ قال: في انتصاب، ويقال: في شدّة».

وقال عكرِمة، في قوله: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِى كَبَدٍ﴾ قال: «في انتصاب، يعني القامة».

وقال إبراهيم النخعي: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِى كَبَدٍ﴾ قال: «منتصبا».

وقال أبو صالح ذكوان السمَّان: «معتدلا في القامة».

وقال الضحاك: « خُلِق منتصبا على رجلين، لم تخلق دابة على خلقه ».

وقال طاوس بن كيسان: «منتصبا رأسه، فإذا أذن الله سبحانه في إخراجه انقلب رأسه إلى رجلي أمه»[٢].

القول الثالث: المراد أن الإنسان خلق في السماء.

وقال بهذا القول عبدالرحمن بن زيد بن أسلم، حيث قال: «﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ﴾ يعني آدم ﴿فِى كَبَدٍ﴾ أي وسط السماء وذلك حين رفع إلى الجنّة»[٣].

---

(١) تفسير البيضاوي (٥/ ٣١٣)، وانظر: نظم الدرر للبقاعي (٢٢/ ٥٠).

(٢) انظر: جامع البيان (٢٤/ ٤٣٢)، والنكت والعيون للماوردي (٦/ ٢٧٤)، والكشف والبيان للثعلبي (١٠/ ٢٠٧).

(٣) جامع البيان (٢٤/ ٤٣٢)، والكشف والبيان للثعلبي (١٠/ ٢٠٧).

القول الرابع: أن المعنى أن الإنسان خلق جريء القلب، غليظ الكبد، مع ضعف خلقته ومهانة مادته[١].

القول الخامس: أن معنى ﴿فِي كَبَدٍ﴾ أي: في ظلمة وجهل[٢].

القول السادس: معنى ﴿فِي كَبَدٍ﴾ أي: أن الإنسان مضيع لما يعنيه، مشتغلا بما لا يعنيه.

وهو قول محمد بن علي الترمذي[٣].

القول السابع: معنى ﴿فِي كَبَدٍ﴾ أن الإنسان ذو نفور وحمية، مأخوذ من قولهم: لفلان كبد، إذا كان شديد النفور والحمية.

القول الثامن: ﴿فِي كَبَدٍ﴾ أي في قوة[٤].

وهذا القول بناء على أن المراد بالآية ليس عموم الإنسان بل هو إنسان بعينه نزلت فيه وهو أبو الأشد أسيد بن كلدة بن أسيد بن خلف ، وقد سبق بيان ذلك في بداية هذا المطلب.

ويظهر لي –والله أعلم– أن القول الأول وهو أن المراد بالكبد في الآية هو المشقة والنصب والمكابدة والعناء هو القول الراجح، لأنه القول الذي تسنده اللغة، ويشهد له كلام العرب.

وقد رجح هذا القول جمع كبير من المفسرين منهم ابن جرير الطبري، وابن عطية، والرازي، والسهيلي، وأبو حيان، وغيرهم[٥].

---

(١) ذكره الثعلبي في الكشف والبيان (١٠/ ٢٠٧) ولم ينسبه لأحد.

(٢) ذكره الثعلبي في الكشف والبيان (١٠/ ٢٠٧) ولم ينسبه لأحد.

(٣) ذكره الثعلبي في الكشف والبيان (١٠/ ٢٠٧).

(٤) ذكره الماوردي في النكت والعيون (٦/ ٢٧٦).

(٥) انظر: المحرر الوجيز(٥/ ٤٨٤)، تفسير الرازي (٣١/ ١٦٦)، التسهيل (٢/ ٤٨٤)، البحر المحيط (١٠/ ٤٨١).

قال الطبري: «وأولى الأقوال في ذلك بالصواب: قول من قال: معنى ذلك أنه خلق يُكابد الأمور ويُعالجها، فقوله: ﴿فِي كَبَدٍ﴾ معناه: في شدّة، وإنما قلنا: ذلك أولى بالصواب؛ لأن ذلك هو المعروف في كلام العرب من معاني الكَبَد"[١] ثم ذكر قول لبيد بن ربيعة الذي مرَّ آنفاً.

الوقفة التاسعة عشرة: فائدة في ذكر حرف (في) في قوله (في كبد):

قال الرازي: «حَرْفُ فِي وَاللَّامُ مُتَقَارِبَانِ، تَقُولُ: إِنَّمَا أَنْتَ لِلْعَنَاءِ وَالنَّصَبِ، وَإِنَّمَا أَنْتَ فِي الْعَنَاءِ وَالنَّصَبِ.

وَفِيهِ وَجْهٌ آخَرُ: وَهُوَ أَنَّ قَوْلَهُ: فِي كَبَدٍ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْكَبَدَ قَدْ أَحَاطَ بِهِ إِحَاطَةَ الظَّرْفِ بِالْمَظْرُوفِ، وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّهُ لَيْسَ فِي الدُّنْيَا إِلَّا الْكَدُّ والمحنة »[٢].

الوقفة العشرون: مناسبة قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ أَن لَّن يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ﴾ لما قبله:

لما ذكر الله تعالى في الآية السابقة أنه خلق الإنسان في كبد ونصب ومشقة، ذكر في هذه الآية الأسباب التي أوقعته في هذا النكد والكبد، وحاصلها يرجع إلى صلفه وغروره، وكبره وجحوده.

قال البقاعي: «ولأجل ما علم من كون الإنسان لا يزال في نكد وشدة ونصب من حيث احتياجه أولاً إلى مطلق الحركة والسكون، وثانياً إلى المأكل والمشرب، وثالثاً إلى ما يترتب عليهما إلى غير ذلك مما يعيي عده ويجهل حده، توجه الإنكار في قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ أَن لَّن يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ﴾ بياناً للأسباب الموقعة له في النكد.

ونقل عن الإمام أبي جعفر بن الزبير أنه قال: "فأعماهم بما خلقهم فيه من الكبد وأغفل قلوبهم فحسبوا أنهم لا يقدر عليهم أحد" [٣].

---

(١) جامع البيان (٢٤/ ٤٣٥).

(٢) تفسير الرازي (٣١/ ١٦٦).

(٣) نظم الدرر (٢٢/ ٥٢)، وانظر: تفسير المراغي (٣٠/ ١٥٩).

الوقفة الحادية والعشرون: سبب نزول قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ أَن لَّن يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ﴾:

ذهب عدد من المفسرين إلى أن الآية لم تنزل في شخص بعينه، بل نزلت في جنس الإنسان الكافر.

وقيل: نزلت في شخص بعينه، واختلفوا في تعيين ذلك الشخص على عدة أقوال:

القول الأول -وهو قول الأكثرين-: أن هذه الآية نزلت في رجل من قريش شديد القوة، اسمه أبو الأشد أسيد بن كلدة الجمحي، كان من أقوى قُرَيْش وأشدهم، وَكَانَ يبسط لَهُ الْأَدِيم العكاظي، فَيقوم عَلَيْهِ، ويجتمع الْقَوْم على الْأَدِيم، فيجذبونه من تَحت قدمه فَيَنْقَطِع وَلَا تَزُول قدمه، وَكَانَ شَدِيدا فِي عَدَاوَة النَّبِي ﷺ، فَأَنْزل الله تَعَالَى هَذِه الْآيَة فِيهِ.

وقيل: نزلت في عمرو بن عبد ود، وهو الذي اقتحم الخندق بالمدينة وقتله علي بن أبي طالب خلف الخندق.

وقيل: نزلت في الحارث بن عامر بن نوفل، أذنب فاستفتى النبي ﷺ فأمره بالكفارة فقال: لقد أَهْلَكْتُ مالًا في الكفارات والنفقات مذ تبعت محمدا[1].

ورغم أن هذه الأقوال موجودة في كتب التفسير إلا أني لم أعثر على شيء منها مروياً بسنده حتى نصل إلى ثبوته من عدمه، وعلى أي حال فالآية عامة تشمل كل إنسان، فالعبرة بعموم لفظها لا بخصوص سببها، إن ثبت لها سبب.

---

(١) انظر: تفسير السمعاني (٦/ ٢٢٧) والمحرر الوجيز لابن عطية (٥/ ٤٨٤)والتسهيل لابن جزي (٢/ ٤٨٣).

قال ابن عاشور: «وَمِنْ آثَارِ الْحَيْرَةِ فِي مَعْنَى ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِى كَبَدٍ﴾ [الْبَلَد: ٤] أَنَّ بَعْضَ الْمُفَسِّرِينَ جَعَلَ ضَمِيرَ أَيَحْسَبُ رَاجِعًا إِلَى بَعْضٍ مِمَّا يَعُمُّهُ لَفْظُ الْإِنْسَانِ مِثْلَ أَبِي الْأَشَدِّ الْجُمَحِي، وَهُوَ ضغث عَلَى إِبَّالَةٍ»[١].

وقال المراغي: «وسواء أكانت هذه الآيات نزلت في هؤلاء أم في غيرهم فإن معناها عام كما علمت»[٢].

الوقفة الثانية والعشرون: نوع الاستفهام في الآية، ومعنى الآية عليه:

الاستفهام في الآية للإنكار والتوبيخ[٣]:

قال ابن عاشور: ﴿أَيَحْسَبُ أَن لَّن يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ﴾ هَذِهِ الْجُمْلَةُ بَدَلُ اشْتِمَالٍ مِنْ جُمْلَةِ: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِى كَبَدٍ﴾ [الْبَلَد: ٤] وَالِاسْتِفْهَامُ مُسْتَعْمَلٌ فِي التَّوْبِيخِ وَالتَّخْطِئَةِ[٤].

ومعنى الآية: أيظن هذا الإنسان الذي هو في تعب ومشقة طول حياته، أنه قد بلغ من القوة والمنعة، بحيث لا يقدر عليه أحد، إن كان يتوهم ذلك، فهو في ضلال مبين، لأن الله- تعالى- الذي خلقه، قادر على إهلاكه في لمح البصر، وقادر على أن يسلط عليه من يذله، ويقضي عليه.

ويدخل في هذا التوبيخ دخولا أوليا، أولئك المشركون الذين اغتروا بقوتهم، فآذوا النبي ﷺ وأصحابه إيذاء شديدا[٥].

الوقفة الثالثة والعشرون: معنى قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ أَن لَّن يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ﴾:

---

(١) التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٥٢).

(٢) تفسير المراغي (٣٠/ ١٥٩).

(٣) انظر: تفسير الرازي (٣١/ ١٦٧) واللباب لابن عادل (٢٠/ ٣٤٤).

(٤) التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٥٢).

(٥) انظر: الكشاف للزمخشري (٤/ ٧٥٥)، وتفسير السعدي (١/ ٩٢٤).

القول الأول: معناه: ﴿أَيَحْسَبُ أَن لَّن يَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ الله أن يبعثه بعد الموت. وهذا قول السدي.

القول الثاني: معناه: ﴿أَيَحْسَبُ أَن لَّن يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ﴾ بأخذ ماله. وهذا قول الحسن البصري.

القول الثالث: معناه: ﴿أَيَحْسَبُ أَن لَّن﴾ يذله ﴿أَحَدٌ﴾، لأن القدرة عليه ذل له.

القول الرابع: معناه: ﴿أَيَحْسَبُ أَن لَّن يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ﴾ على تغيير أحواله ظنًا منه أنه قوي على الأمور لا يدافع عن مراده.[1] وهذه الأقوال متقاربة، ويشملها معنى الآية.

قال الرازي: «اعْلَمْ أَنَّا إِنْ فَسَّرْنَا الْكَبَدَ بِالشِّدَّةِ فِي الْقُوَّةِ، فَالْمَعْنَى أَيَحْسَبُ ذَلِكَ الْإِنْسَانُ الشَّدِيدُ أَنَّهُ لِشِدَّتِهِ لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ أَحَدٌ، وَإِنْ فَسَّرْنَا الْمِحْنَةَ وَالْبَلَاءَ كَانَ الْمَعْنَى تَسْهِيلَ ذَلِكَ عَلَى الْقَلْبِ، كَأَنَّهُ يَقُولُ: وَهَبْ أَنَّ الْإِنْسَانَ كَانَ فِي النِّعْمَةِ وَالْقُدْرَةِ، أَفَيَظُنُّ أَنَّهُ فِي تِلْكَ الْحَالَةِ لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ أَحَدٌ؟ ثُمَّ اخْتَلَفُوا فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَنْ يَقْدِرَ عَلَى بَعْثِهِ وَمُجَازَاتِهِ، فَكَأَنَّهُ خِطَابٌ مَعَ مَنْ أَنْكَرَ الْبَعْثَ، وَقَالَ آخَرُونَ: الْمُرَادُ لَنْ يَقْدِرَ عَلَى تَغْيِيرِ أَحْوَالِهِ ظَنًّا مِنْهُ أَنَّهُ قَوِيٌّ عَلَى الْأُمُورِ لَا يُدَافَعُ عَنْ مُرَادِهِ»[2].

وقال سيد قطب: «إن هذا الْإِنْسانَ المخلوق في كبد، الذي لا يخلص من عناء الكدح والكد، لينسى حقيقة حاله وينخدع بما يعطيه خالقه من أطراف القوة والقدرة والوجدان والمتاع، فيتصرف تصرف الذي لا يحسب أنه مأخوذ بعمله، ولا يتوقع أن يقدر عليه قادر فيحاسبه فيطغى ويبطش ويسلب وينهب، ويجمع ويكثر، ويفسق ويفجر، دون أن يخشى ودون أن يتحرج، وهذه هي صفة الإنسان الذي يعرى قلبه من الإيمان»[3].

---

(١) انظر: تفسير الرازي (٣١/ ١٦٧)، والنكت والعيون للماوردي (٦/ ٢٧٦).

(٢) تفسير الرازي (٣١/ ١٦٧)، وانظر: النكت والعيون للماوردي (٦/ ٢٧٦).

(٣) في ظلال القرآن (٦/ ٣٩١٠).

الوقفة الرابعة والعشرون: معنى الإهلاك في قوله تعالى ﴿يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَالًا لُّبَدًا﴾ وسبب تسميته بذلك:

معنى ﴿أَهْلَكْتُ﴾: أي أنفقت.

قال الألوسي: «وعبر عن الإنفاق بالإهلاك إظهاراً لعدم الاكتراث وأنه لم يفعل ذلك رجاء نفع فكأنه جعل المال الكثير ضائعا. وقيل: هذا القول وقت الانتقام منه وذلك يوم القيامة، والتعبير عن الإنفاق بالإهلاك لما أنه لم ينفعه يومئذ»[١].

وقال السعدي: «وسمى الله تعالى الإنفاق في الشهوات والمعاصي إهلاكًا، لأنه لا ينتفع المنفق بما أنفق، ولا يعود عليه من إنفاقه إلا الندم والخسار والتعب والقلة، لا كمن أنفق في مرضاة الله في سبيل الخير، فإن هذا قد تاجر مع الله، وربح أضعاف أضعاف ما أنفق»[٢].

الوقفة الخامسة والعشرون: معنى المال اللُّبد:

المال اللبد: هو المال الكثير، فسره بذلك: ابن عباس ومجاهد وقتادة وعبدالرحمن بن زيد بن أسلم[٣].

قال الفراء: وَاحِدَتُهُ لُبْدَةٌ وَلُبَدٌ جَمْعٌ وَجَعَلَهُ بَعْضُهُمْ وَاحِدًا، وَنَظِيرُهُ قُثَمٌ وَحُطَمٌ وَهُوَ فِي الْوَجْهَيْنِ جَمِيعًا الْكَثِيرُ.

و قَالَ اللَّيْثَ: مَالٌ لُبَدٌ لَا يُخَافُ فَنَاؤُهُ مِنْ كَثْرَتِهِ.

وقال أبو عبيدة: هو فعل من التلبُّد، وهو المال الكثير بعضه على بعض.

و قال ابن قتيبة: وهو المال كأنَّ بعضَه على بعض.

---

(١) روح المعاني للألوسي (١٥/ ٣٥٢).

(٢) تفسير السعدي (١/ ٩٢٤).

(٣) جامع البيان للطبري (٢٤/ ٤٣٦).

وقال الزجاج: وهو فعل للكثرة، كما يقال: رجل حُطَم: إذا كان كثير الحطم[(١)].

الوقفة السادسة والعشرون: غرض الإنسان من قوله: ﴿أَهْلَكْتُ مَالًا لُّبَدًا﴾:

غرض الإنسان من هذه المقالة:

قيل: فخرا ومباهاة وتعظما على المؤمنين.

قال ابن عاشور: أَعْقَبَتْ مَسَاوِيَ نَفْسِهِ بِمَذَامِّ أَقْوَالِهِ، وَهُوَ التَّفَخُّرُ الْكَاذِبُ وَالتَّمَدُّحُ بِإِتْلَافِ الْمَالِ فِي غَيْرِ صَلَاحٍ، وَقَدْ كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَتَبَجَّحُونَ بِإِتْلَافِ الْمَالِ وَيَعُدُّونَهُ مَنْقَبَةً لِإِيذَانِهِ بِقِلَّةِ اكْتِرَاثِ صَاحِبِهِ بِهِ[(٢)].

وقيل: إظهارا لشدة عداوته لرسول الله ﷺ، مريدا بالمال ما أنفقه في معاداته عليه الصلاة والسلام.

وقيل: إيذاءً له عليه الصلاة والسلام.

فعن مقاتل بن سليمان: أن الحارث بن نوفل كان إذا أذنب استفتى الرسول ﷺ فيأمره عليه الصلاة والسلام بالكفارة. فقال: لقد أهلكت مالا لبدا في الكفارات والتبعات منذ أطعت محمدا ﷺ[(٣)].

وقال ابن عطية: ﴿يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَالًا﴾ في الكفارات والنفقات مذ تبعت محمدا، وكان كل واحد منهم قد ادعى أنه أنفق مالا كثيرا على إفساد أمر النبي ﷺ أو في الكفارات على ما تقدم، فوقف القرآن على جهة التوبيخ للمذكور، وعلى جهة التوبيخ

---

(١) معاني القرآن للفراء (٣/ ٢٦٣)، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج (٥/ ٣٢٨)، وزاد المسير (٤/ ٤٤٧)، وتفسير الرازي (٣١/ ١٦٧).

(٢) التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٥٣).

(٣) تفسير مقاتل بن سليمان (٤/ ٧٠٢).

لاسم الجنس كله، وكان قول هذا الكافر: ﴿أَهْلَكْتُ مَالًا لُّبَدًا﴾ كذبًا منه، فلذلك قال: ﴿أَيَحْسَبُ أَن لَّمْ يَرَهُۥٓ أَحَدٌ﴾ [البلد: ٧] (١).

الوقفة السابعة والعشرون: معنى قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ أَن لَّمْ يَرَهُۥٓ أَحَدٌ﴾:

القول الأول: أن معناه: أيحسب أن الله لم ير ما أنفقه؟ ولم يطلع على فعله؟ ولم يعلم الله كذبه؟. وهذا قول مجاهد(٢). وهو الأقرب لمعنى الآية.

قال البقاعي: وهذا كناية عن أنه يعمل من المساوئ أعمال من يظن أنه لا يطلع عليه، فلذلك نبهه الله تعالى بأنواع التنبيه ليأخذ حذره ويحرز عمره(٣).

وقال المراغي: أي أيظن ذلك المغتر بماله، المدعي أنه أنفقه في سبيل الخير- أن الله لم يطلع على أفعاله ولم يعلم ما دعاه إلى الإنفاق؟ إنه لا ينبغي له أن يظن ذلك، فإن البارئ له مطلع على قرارة نفسه، عالم بخبيئات قلبه، لا يعزب عنه شيء في الأرض ولا في السماء، عليم بأنه لم ينفق شيئا من ماله في سبيل الخير المشروع والبر المحمود، وإنما أنفق ما أنفق للرياء والسمعة، أو لمشاقة الله ورسوله، أو في وجوه أخرى يظنها خيرا وهى خسران وضلال مبين(٤).

القول الثاني: أن معناه: أيحسب أن الله لن يسأله عن المال الذي أنفقه من أين جمعه؟ وفيم أنفقه؟

قَالَ معمر بن راشد: قُرِئت هَذِه الْآيَة عِنْد قَتَادَة، فَقَالَ: أيحسب أَن لن يسْأَله الله تَعَالَى من أَيْن جمعه؟ وَأَيْنَ أنفقهُ؟(٥).

---

(١) المحرر الوجيز (٥/ ٤٨٤).

(٢) جامع البيان (٢٤/ ٤٣٦).

(٣) نظم الدرر (٢٢/ ٥٥).

(٤) تفسير المراغي (٣٠/ ١٥٩).

(٥) جامع البيان للطبري (٢٤/ ٤٣٦).

وَفي حديث أبي هُرَيْرَة الطويل عند مسلم: ((وَرَجُلٌ وَسَّعَ اللهُ عَلَيْهِ، وَأَعْطَاهُ مِنْ أَصْنَافِ الْمَالِ كُلِّهِ، فَأُتِيَ بِهِ فَعَرَّفَهُ نِعَمَهُ فَعَرَفَهَا، قَالَ: فَمَا عَمِلْتَ فِيهَا؟ قَالَ: مَا تَرَكْتُ مِنْ سَبِيلٍ تُحِبُّ أَنْ يُنْفَقَ فِيهَا إِلاَّ أَنْفَقْتُ فِيهَا لَكَ، قَالَ: كَذَبْتَ، وَلَكِنَّكَ فَعَلْتَ لِيُقَالَ: هُوَ جَوَادٌ، فَقَدْ قِيلَ، ثُمَّ أُمِرَ بِهِ فَسُحِبَ عَلَى وَجْهِهِ، ثُمَّ أُلْقِيَ فِي النَّارِ))[١].

قال البيضاوي: ﴿أَيَحْسَبُ أَن لَّمْ يَرَهُۥٓ أَحَدٌ﴾ حين كان ينفق أو بعد ذلك فيسأله عنه، يعني أن الله سبحانه وتعالى يراه فيجازيه، أو يجده فيحاسبه عليه[٢].

القول الثالث: أن معناه: أيحسب أن لم يره أحد من الناس فيما أنفقه؟.

القول الرابع: أن معناه: أيحسب أن لم يظهر ما فعله و لا يؤاخذ به؟ على وجه التهديد ، كما يقول الإنسان لمن ينكر عليه فعله ، قد رأيت ما صنعت ، تهديداً له، فيكون الكلام على هذا الوجه وعيداً لهذا القائل[٣].

الوقفة الثامنة والعشرون: مناسبة قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ۝٨ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ۝٩ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾ لما قبله:

لما اغتر ذلك الإنسان بقوته ونسي قوة القوي الجبار الذي خلقه، جاءت هذه الآيات لتذكر ذلك الجهول المفتون، الذي تحدثت عنه الآيات السابقة، والذي ظن أن قدرته لا تغلب، وأن ماله لا ينفد، وأنه لا يحاسب على ما يفعل، ولا يراجع فيما يقول، جاءت تذكره ببعض مظاهر قدرة الخالق فيه ليعرف قدره وليعلم ضعفه.

فإذا سلّم لهذا الجهول أن جاهه وسلطانه من كسب يده، وأن المال الذي ينفق منه بغير حساب على شهواته وأهوائه هو من ثمرة عمله، فهل يجرؤ على أن يدّعى أنه هو الذي أوجد وجوده؟ وأودع فيه هذه القوى؟ أيجرؤ على أن يقول إنه هو الذي

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (٦/ ٤٧) رقم (٤٩٥٨) كتاب الجهاد، باب من قاتل للرياء والسمعة.

(٢) تفسير البيضاوي (٥/ ٣١٣).

(٣) انظر: النكت والعيون للماوردي (٦/ ٢٧٧)، وتفسير السمعاني (٦/ ٢٢٧).

خلق هاتين العينين اللتين يبصر بهما؟ أو هو الذي خلق جهاز النطق الذي ينطق به من لسان وشفتين؟.

فإذا كان لا يملك تلك القوى المودعة فيه، فهل يملك ما تحصّله له تلك القوى من جاه ومال وسلطان؟ إنه يستطيع- ولو جدلا وسفها- أن يقول مشيرا إلى نفسه: هذا مالي قد جمعته، وهذا جاهي وسلطاني قد أقمته، ولكنه لا يستطيع أبداً أن يقول ها هو ذا أنا الذي أوجدته.

قال الرازي: «اعْلَمْ أَنَّهُ تَعَالَى لَمَّا حَكَى عَنْ ذَلِكَ الْكَافِرِ قَوْلَهُ: ﴿أَيَحْسَبُ أَن لَّن يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ﴾ [البلد: ٥] أَقَامَ الدَّلَالَةَ عَلَى كَمَالِ قُدْرَتِهِ فَقَالَ تَعَالَى: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ۝٨ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ﴾ وَعَجَائِبُ هَذِهِ الْأَعْضَاءِ مَذْكُورَةٌ فِي كُتُبِ التَّشْرِيحِ»[1].

وقال البقاعي: «ولما أنكر عليه سبحانه وتعالى هذه النقائص قرره على ما أوجب شهوته الحسية المتفرعة إلى أنواع بما يستلزم أن يكون فاعله له المانّ عليه به من بعض فيضه، عالماً بجميع أمره قادراً على نفعه وضره بنفسه وبمن أراد من جنده، فقال مشيراً إلى ما يترتب على نظر العين الباصرة الجائلة في العالم الحسي ونظر عين البصيرة الجائلة في العالم المعنوي من شهوته أن يحصل على كل ما يراه بعين باصرته ويعلمه بعين بصيرته من مليح، ويخلص من كل ما يراه من قبيح، ومذكراً له بما كان يجب عليه من الشكر باستعمال هذه المشاعر فيما شرع له.

ولما قدره سبحانه على ما ينشأ عنه شهوتا تحصيل المليح ونفي القبيح، أتبع ذلك ما ينشأ عنه شهوتا الأمر والنهي وأنواع الكمالات الكمالية فقال: ﴿وَلِسَانًا﴾ أي يترجم به عما في ضميره ﴿وَشَفَتَيْنِ﴾ أي يستران فاه ويعينانه على الأكل والشرب وعلى النطق بفصاحة وبلاغة على حد معلوم لا يبلغه غيره»[2].

---

(١) تفسير الرازي (٣١/ ١٦٧).

(٢) نظم الدرر (٢٢/ ٥٥).

الوقفة التاسعة والعشرون: معنى قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ۝٨ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ۝٩﴾:

الاستفهام تقريري أو إنكاري.

قال ابن عاشور: «﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ۝٨ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ۝٩ وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾: تعليل لِلْإِنْكَارِ وَالتَّوْبِيخِ فِي قَوْلِهِ: ﴿أَيَحْسَبُ أَن لَّن يَقْدِرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ﴾ أَوْ قَوْلِهِ: ﴿أَيَحْسَبُ أَن لَّمْ يَرَهُۥٓ أَحَدٌ﴾ أَيْ هُوَ غَافِلٌ عَنْ قُدْرَةِ اللهِّ تَعَالَى وَعَنْ عِلْمِهِ الْمُحِيطِ بِجَمِيعِ الْكَائِنَاتِ الدَّالِّ عَلَيْهِمَا أَنَّهُ خَلَقَ مَشَاعِرَ الْإِدْرَاكِ الَّتِي مِنْهَا الْعَيْنَانِ، وَخَلَقَ آلَاتِ الْإِبَانَةِ وَهِيَ اللِّسَانُ وَالشَّفَتَانِ، فَكَيْفَ يَكُونُ مُفِيضُ الْعِلْمِ عَلَى النَّاسِ غَيْرَ قَادِرٍ وَغَيْرَ عَالِمٍ بِأَحْوَالِهِمْ قَالَ تَعَالَى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]»[١].

قال ابن جرير: «يقول تعالى ذكره: ألم نجعل لهذا القائل: ﴿أَهْلَكْتُ مَالًا لُّبَدًا﴾ [البلد: ٦] عينين يبصر بهما حجج الله عليه، ولسانا يعبر به عن نفسه ما أراد، وشفتين، نعمة منا بذلك عليه».

ثم روى عن قتادة أنه قال في قوله: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ۝٨ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ﴾: «نِعَم من الله متظاهرة، يقررك بها كيما تشكره»[٢].

وقال الزمخشري: «﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ﴾ أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ يبصر بهما المرئيات وَلِساناً يترجم به عن ضمائره وَشَفَتَيْنِ يطبقهما على فيه ويستعين بهما على النطق والأكل والشرب والنفخ وغير ذلك»[٣].

---

(١) التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٥٣).

(٢) جامع البيان (٢٤/ ٤٣٧).

(٣) الكشاف (٤/ ٧٥٥).

والشِّفةُ: محذوفة اللام، والأصل: شفهةٌ، بدليل تصغيرها على «شُفَيْهَة»، وجمعها على «شِفاه» ونظيره: سنة في إحدى اللغتين، وشافهته أي كلمته من غير واسطة، ولا يجمع بالألف والتاء، استغناء بتكسيرها عن تصحيحها [١].

الوقفة الثلاثون: فائدة في قرن الشفتين باللسان في الآية:

لم تقتصر الآية على ذكر اللسان دون الشفتين، بل جمعتهما معاً، لأن الكلام لا يستقيم، والعبارة لا تكتمل وتظهر إلا باللسان والشفتين، ومن أجل ذلك امتن الله بهما جميعاً، ولم يفرد واحدة عن الأخرى.

قال ابن عطية: «قرن تعالى الشفتين باللسان لأن نعمة العبارة والكلام، لا يصح إلا بالجميع» [٢].

وقال ابن عاشور: «وَالِاقْتِصَارُ عَلَى الْعَيْنَيْنِ لِأَنَّهُمَا أَنْفَعُ الْمَشَاعِرِ وَلِأَنَّ الْمُعَلَّلَ إِنْكَارُ ظَنِّهِ أَنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ، وَذِكْرُ الشَّفَتَيْنِ مَعَ اللِّسَانِ لِأَنَّ الْإِبَانَةَ تَحْصُلُ بِهِمَا مَعًا فَلَا يَنْطِقُ اللِّسَانُ بِدُونِ الشَّفَتَيْنِ وَلَا تَنْطِقُ الشَّفَتَانِ بِدُونِ اللِّسَانِ.

وَمِنْ دَقَائِقِ الْقُرْآنِ أَنَّهُ لَمْ يَقْتَصِرْ عَلَى اللِّسَانِ وَلَا عَلَى الشَّفَتَيْنِ خِلَافَ عَادَةِ كَلَامِ الْعَرَبِ أَنْ يَقْتَصِرُوا عَلَيْهِ يَقُولُونَ: يَنْطِقُ بِلِسَانٍ فَصِيحٍ، وَيَقُولُونَ: لَمْ يَنْطِقْ بِبِنْتِ شَفَةٍ، أَوْ لَمْ يَنْبِسْ بِبِنْتِ شَفَةٍ، لِأَنَّ الْمَقَامَ مَقَامُ اسْتِدْلَالٍ فجيء فِيهِ بِمَاله مَزِيدُ تَصْوِيرٍ لِخَلْقِ آلَةِ النُّطْقِ.

وَأَعْقَبَ مَا بِهِ اكْتِسَابُ الْعِلْمِ وَمَا بِهِ الْإِبَانَةُ عَنِ الْمَعْلُومَاتِ، بِمَا يُرْشِدُ الْفِكْرَ إِلَى النَّظَرِ وَالْبَحْثِ وَذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠] فَاسْتَكْمَلَ الْكَلَامُ أُصُولَ التَّعَلُّمِ وَالتَّعْلِيمِ، فَإِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ مُحِبًّا لِلْمَعْرِفَةِ محبا للتعريف، فبمشاعر الْإِدْرَاكِ

---

(١)انظر: تهذيب اللغة للأزهري (١/ ٩٥)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٢٠/ ٦٥)، والبحر المحيط (١٠/ ٤٧٨)، واللباب لابن عادل (٢٠/ ٣٤٥)، والتحرير والتنوير (٣٠/ ٣٥٤).

(٢) المحرر الوجيز (٥/ ٤٤٨).

يَكْتَسِبُ الْمُشَاهَدَاتِ وَهِيَ أُصُولُ الْمَعْلُومَاتِ الْيَقِينِيَّةِ، وَبِالنُّطْقِ يُفِيدُ مَا يُعَلِّمُهُ لِغَيْرِهِ، وَبِالْهَدْيِ إِلَى الْخَيْرِ وَالشَّرِّ يُمَيِّزُ بَيْنَ مَعْلُومَاتِهِ وَيُمَحِّصُهَا»[١].

الوقفة الحادية والثلاثون: تنبيه على حديث لا يصح في هذا الباب:

أورد بعض المفسرين –تحت تفسير هاتين الآيتين– حديثاً عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: ((**إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ابْنَ آدَمَ إِنْ نَازَعَكَ لِسَانُكَ فِيمَا حَرَّمْتُ عليك فقد أعَنْتُكَ عَلَيْهِ بِطَبَقَتَيْنِ فَأَطْبِقْ، وَإِنْ نَازَعَكَ بَصَرُكَ إِلَى بَعْضِ مَا حَرَّمْتُ عَلَيْكَ، فَقَدْ أَعَنْتُكَ عَلَيْهِ بِطَبَقَتَيْنِ، فَأَطْبِقْ، وَإِنْ نَازَعَكَ فَرْجُكَ إِلَى مَا حَرَّمْتُ عَلَيْكَ فَقَدْ أعنتك بِطَبَقَتَيْنِ فَأَطْبِقْ**)).

وروي كذلك مرسلاً عن مكحول الشامي رحمه الله[٢]. وهو حديث ضعيف جداً.

الوقفة الثانية والثلاثون: معنى النجدين. والمراد بهما في الآية:

النجد هو الطريق المرتفع دون جبل.

قال امرؤ القيس:

فَرِيقَانِ مِنْهُمْ جازعٌ بَطْنَ نَخْلَةٍ ... وَآخَرُ مِنْهُمْ قَاطِعٌ نَجْدَ كَبْكَبِ[٣]

وأنشد الأصمعي:

كميشُ الإزار خارج نصف ساقه ... صبور على العزَّاءِ طلاع أنجدِ[٤]

---

(١) التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٥٤).

(٢) ذكره البغوي في "معالم التنزيل" (٥/ ٢٥٥)، والواحدي في الوسيط (٤/ ٤٩٠)، والذهبي في ميزان الاعتدال (١/ ٤٧٧)، والسيوطي في الدر المنثور (٨/ ٥٢١)، وأخرجه الديلمي في زهر الفردوس (٤/ ٢٥٥).

(٣) ديوان امريء القيس (١/ ٧٤) وكبكب: اسم جبل.

(٤) الأصمعيات (١/ ١٠٨) وأنشده الأصمعي لدريد بن الصمَّة.

قال الرازي: «قَالَ أَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ: النَّجْدُ الطَّرِيقُ فِي ارْتِفَاعٍ فَكَأَنَّهُ لَمَّا وَضَحَتِ الدَّلَائِلُ جُعِلَتْ كَالطَّرِيقِ الْمُرْتَفِعَةِ الْعَالِيَةِ بِسَبَبِ أَنَّهَا وَاضِحَةٌ لِلْعُقُولِ كَوُضُوحِ الطَّرِيقِ الْعَالِي لِلْأَبْصَارِ»[١].

قال أبو حيان: «النَّجْدُ: الْعُنُقُ وَجَمْعُهُ نُجُودٌ، وَبِهِ سُمِّيَتْ نَجْدٌ لِارْتِفَاعِهَا عَنِ انْخِفَاضِ تِهَامَةَ، وَالنَّجْدُ: الطَّرِيقُ الْعَالِي، والنجدان الطريقان العاليان»[٢].

وأما المراد بالنجدين في الآية:

فقد اختلف المفسرون فيه:

حيث ذهب أكثر المفسرين إلى أن المراد بالنجدين هما طريق الخير والهدى والحق، وطريق الشر والضلالة والباطل، فيكون معنى الآية: هديناه سبيل الخير وسبيل الشر.

وقد ذهب إلى هذا القول: عبدالله بن عباس، وعبدالله بن مسعود، والحسن البصري، وعكرمة، ومجاهد، والضحاك، وعبدالرحمن بن زيد بن أسلم، والربيع بن خثيم، وغيرهم[٣].

وقد ورد هذا القول مرفوعاً من حديث أبي أمامة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: ((**يا أيها الناس إنما هما نجدان، نجد خير ونجد شر، فما جعل نجد الشر أحب إليكم من نجد الخير**))[٤].

---

(١) تفسير الرازي (٣١/ ١٦٧).

(٢) البحر المحيط (١٠/ ٤٧٩)، وانظر: التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٥٤).

(٣) انظر: جامع البيان للطبري (٢٤/ ٤٣٨)، والدر المنثور (٨/ ٥٢١).

(٤) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (٨/ ٢٦٢)، وورد كذلك مرفوعا من حديث أنس أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (١٠/ ٣٤٣٤) رقم (١٩٣١٧)، وأبي هريرة أخرجه ابن مردويه كما في الدر المنثور للسيوطي (٨/ ٥٢١) والحسن مرسلا أخرجه الطبري في تفسيره (٢٤/ ٤٣٨).

قال الزجاج: «الْمَعْنَى أَلَمْ نُعَرِّفْهُ طَرِيقَ الْخَيْرِ وَطَرِيقَ الشَّرِّ، مُبَيَّنَتَيْنِ كَتَبَيُّنِ الطَّرِيقَيْنِ الْعَالِيَتَيْنِ»(١).

وقال الرازي: وَهَذِهِ الْآيَةُ كالآية في: ﴿هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ﴾ [الإنسان: ١] إِلَى قَوْلِهِ: ﴿إِنَّا هَدَيۡنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرٗا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٣](٢).

وقيل: المراد بالنجدين الثديان، ومعنى الآية: هديناه سبيلي اللبن الذي يتغذى به، وينبت عليه لحمه وجسمه.

وروي هذا القول عن ابن عباس والضحاك وسعيد بن المسيب(٣).

وقيل: المراد بالنجدين اليدان، أي: هديناه اليدين.

وروي هذا القول عن ابن عباس(٤).

والقول الأول في أن المراد بالنجدين طريقا الخير والشر -وهو قول جمهور المفسرين- هو الراجح.

فهي منة عظيمة يترتب عليها هدايته أو ضلاله، وقد ذكر الله هذا الأمر في آية أخرى وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيۡنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرٗا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ وهي مما يرجح تفسير النجدين بما فسرهما به الجمهور من أنهما طريق الخير والهدى وطريق الشر والضلالة.

قال ابن جرير: وأولى القولين بالصواب في ذلك عندنا: قول من قال: عُنِي بذلك طريق الخير والشرّ، وذلك أنه لا قول في ذلك نعلمه غير القولين اللذين ذكرنا، والثديان وإن كانا سبيلي اللبن، فإن الله تعالى ذكْره إذ عدّد على العبد نِعَمه بقوله: ﴿إِنَّا

---

(١) معاني القرآن وإعرابه (٥/ ٣٢٩).

(٢) تفسير الرازي (٣١/ ١٦٧).

(٣) انظر: جامع البيان للطبري (٢٤/ ٤٣٨)، ومعالم التنزيل للبغوي (٥/ ٢٥٦).

(٤) تفسير السمعاني (٦/ ٢٢٨).

خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٢﴾ إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ ﴾ [الإنسان:٢-٣] إنما عدّد عليه هدايته إياه إلى سبيل الخير من نعمه، فكذلك قوله: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾[1].

وقال السمعاني: والقول الأول أشهر، وهو قول أكثر المفسرين[2].

الوقفة الثالثة والثلاثون: الحكمة في التعبير عن النجدين بالماضي، وبالمضارع عن العينين واللسان والشفتين:

ذكر البقاعي أن الحكمة في التعبير بالمضارع الدال على الاستمرار عند ذكر العينين واللسان والشفتين في قوله: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ ﴿٨﴾ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ﴾ [البلد: ٨-٩] هي أن نعم هذه الآلات الثلاث تتجدد.

بينما عبر بالماضي عند الكلام عن العقل وهدايته له طريقي الخير والشر، لأن العقل أمره غير ظاهر كالعينين واللسان والشفتين بل خفي.

قال البقاعي: «ولما كان لله تعالى على كل أحد في كل لمحة منة جديدة في إبقاء هذه الآلات الثلاث، عبر فيها بالمضارع، ولما كانت النعمة في العقل إنما هي بهبته أولاً ثم بحمله به على الخير ثانياً، وكان أمره خفياً، وكان من المعلوم أن كل أحد غير مهدي في كل حركاته وسكناته إلى ما يسعده، بل كان هذا المنكر عليه لم يؤهل لطريق الخير، اختير له لفظ الماضي لذلك تحقيقاً لكونه وجعله غريزة لا تتحول وطبيعة لا تتبدل، بل هي غالبة على صاحبها، قائدة إلى مضاره أو محابه ومساره وإن كره، وهو السبب الذي يكون به الخلاص من شر تلك الأنكاد في دار الإسعاد فقال تعالى: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ﴾ أي بما

---

(١) جامع البيان (٢٤/ ٤٣٩).

(٢) تفسير السمعاني (٦/ ٢٢٨).

آتيناه من العقل ﴿ٱلنَّجۡدَيۡنِ﴾ أي طريقي الخير والشر، وصار بما جعلناه له من ذلك سميعاً بصيراً عالماً فصار موضعاً للتكليف»[١].

الوقفة الرابعة والثلاثون: الحكمة في وصف طريق الخير وطريق الشر بالنجدين:

وصف طريق الخير وطريق الشر بالنجدين وهما الطريقان المرتفعان إشارة إلى صعوبة سلوكهما إلا على من أعانه الله وجاهد نفسه وغالبها.

قال الشهاب الخفاجي: «ووصف سبيل الخير بالرفعة والنجدية ظاهر، بخلاف سبيل الشر فإن فيه هبوطاً من ذروة الفطرة إلى حضيض الشقاوة، فهو على التغليب، أو على توهم المتخيلة له صعودا»[٢].

وقال المراغي: «وإنما سماهما الله نجدين، للإشارة إلى أنهما واضحان كطريقين عاليين يراهما ذوو الأبصار، وإلى أن في كل منهما وعورة يشق معها السلوك، ولا يصبر عليها إلا من جاهد نفسه وراضها، وفى ذلك إيماء إلى أن طريق الشر ليست بأهون من طريق الخير، بل الغالب أن طريق الشر أصعب وأشق وأحوج إلى بذل الجهد حتى تقطع إلى النهاية وتوصّل إلى الغاية»[٣].

الوقفة الخامسة والثلاثون: معنى قوله تعالى: ﴿فَلَا﴾ في قوله: ﴿فَلَا ٱقۡتَحَمَ ٱلۡعَقَبَةَ﴾:

قيل: هو تحضيض بمعنى «ألا»، و «هلّا» على الاستفهام.

---

(١) نظم الدرر (٢٢/ ٥٧).

(٢) حاشية الشهاب (٨/ ٣٦٢).

(٣) تفسير المراغي (٣٠/ ١٦٠).

أي: هلّا أنفق ماله في فك الرّقاب، وإطعام السغبان ليتجاوز بها العقبة، ويكون خيرًا له من إنفاقه في عداوة النبي ﷺ[١].

وقيل: إن قوله: ﴿ فَلَا ﴾ نفي، وهو نحو قوله تعالى: ﴿ فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ ﴾ [القيامة:٣١].

قال الزجاج: هو نفي محض، كأنه قال: وهبنا له الجوارح، ودللناه على السبيل، فما فعل خيرًا[٢].

وقيل: هو دعاء، بمعنى أنه ممن يستحق أن يُدعى عليه بأن لا يفعل خيرًا[٣].

وهذا المعنى بعيد، وأقرب الأقوال هو القول بالنفي، ونظيره – كما سبق – قوله تعالى: ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ﴾.

الوقفة السادسة والثلاثون: إفراد (لا) في قوله: ﴿ فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ ﴾ وعدم تكرارها في موضع آخر:

أفردت «لا» في قوله تعالى: ﴿فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ﴾ مرة واحدة، بينما المعروف في لغة العرب أن «لا» الداخلة على الفعل الماضي لا تكاد تفرد بل تكرر مع كلام آخر، كما قال تعالى: ﴿فَلَا صَدَّقَ وَلَا صَلَّىٰ﴾.

وقد أجيب عن هذا بجوابين:

الأول: قال الزّجّاجُ: إنّها مُتكرّرةٌ في المعنى لأنّ معنى ﴿فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ﴾ فلا فكّ رقبةً ولا أطعم مسكينًا، ألا ترى أنّهُ فسّر اقتحام العقبة بذلك، وقولُهُ: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [البلد: ١٧] يدُلُّ أيضًا على معنى ﴿فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ﴾ ولا آمن.

---

(١) انظر: الكشف والبيان للثعلبي (١٠/ ٢١٠).

(٢) انظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٥/ ٣٢٩) والمحرر الوجيز لابن عطية (٥/ ٤٨٥).

(٣) انظر: المحرر الوجيز لابن عطية (٥/ ٤٨٥).

الثّاني: قال أبُو عليّ الفارسيُّ: معنى ﴿فَلَا ٱقۡتَحَمَ ٱلۡعَقَبَةَ﴾ لم يقتحمها، وإذا كانت (لا) بمعنى «لم» كان التّكريرُ غير واجب كما لا يجبُ التّكريرُ مع لم، فإن تكرّرت في موضع نحو (فلا صدّق ولا صلّى) فهُو كتكرُّر «لم»: ﴿لَمۡ يُسۡرِفُواْ وَلَمۡ يَقۡتُرُواْ﴾ [الفُرقان:٦٧][1].

الوقفة السابعة والثلاثون: معنى الاقتحام، والمراد بالعقبة:

الاقتحامُ الدُّخُولُ في الأمر الشّديد يُقالُ: قحم يقحمُ قُحُومًا، واقتحم اقتحامًا وتقحّم تقحُّمًا إذا ركب القُحم، وهي المهالكُ والأُمُورُ العظامُ والعقبةُ طريقٌ في الجبل وعرٌ، الجمعُ العُقبُ والعُقابُ[2].

قال أبو حيان الأندلسي: «والعقبةُ استعارةٌ لهذا العمل الشّاقّ على النّفس من حيثُ هُو بذلُ مال، تشبيهٌ بعقبة الجبل، وهُو ما صعُب منهُ، وكان صعُودًا، فإنّهُ يلحقُهُ مشقّةٌ في سُلُوكها. واقتحمها: دخلها بسُرعة وضغط وشدّة فشبّه تكلف الأعمال الصالحة باقتحام العقبة في شدته على النفس ومشقته»[3].

وقال ابن عاشور: «أفاد نفيُ الاقتحام أنّهُ عدل عن الاهتداء إيثارًا للعاجل على الآجل ولو عزم وصبر لاقتحم العقبة. وقد تتابعت الاستعاراتُ الثّلاثُ: النّجدين، والعقبةُ، والاقتحامُ، وبُني بعضُها على بعض وذلك من أحسن الاستعارة وهي مبنيّةٌ على تشبيه المعقُول بالمحسُوس.

---

(١) انظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٥/ ٣٢٩)، وجامع البيان للطبري (٢٤/ ٤٤٠)، والكشف والبيان للثعلبي (١٠/ ٢١٠)، وتفسير الرازي (٣١/ ١٦٨).

(٢) انظر: المعجم الوسيط (٢/ ٦١٣)، وتفسير الرازي (٣١/ ١٦٨).

(٣) البحر المحيط (١٠/ ٤٨٢).

والكلامُ مسُوقٌ مساق التّوبيخ على عدم اهتداء هؤُلاء للأعمال الصّالحة مع قيام أسباب الاهتداء من الإدراك والنُّطق»[١].

وهناك عدة أقوال للمفسرين في المراد بالعقبة:

فقيل: العقبة جبل في جهنم، قاله ابن عمر.

وقيل: عقبة دون الجسر، قاله الحسن البصري.

وقيل: سبعون دركة في جهنم، قاله كعب الأحبار.

وقيل: الصراط، قاله مجاهد والضّحّاك والكلبي.

وقيل: نار دون الجسر، قاله قتادة.

قال الواحدي –معلقاً على التفاسير السابقة للعقبة-: «وهذا تفسيرٌ فيه نظرٌ؛ لأنّ من المعلُوم أنّ بني هذا الإنسان وغيره لم يقتحمُوا عقبة جهنّم، ولا جاوزُوها فحملُ الآية عليه يكُونُ إيضاحًا للواضحات، ويدُلُّ عليه أنّهُ لمّا قال: ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡعَقَبَةُ﴾ [البلد: ١٢]، فسّرهُ بفكّ الرّقبة وبالإطعام»[٢].

وقيل: طريق النجاة، قاله ابن زيد.

وقيل: إن ذكر العقبة ههنا مثلٌ ضربه الله تعالى لمجاهدة النفس والهوى والشيطان في أعمال البرّ، فجعله كالذي يتكلّف صعود العقبة. يقول: لم يحمل على نفسه المشقة بعتق الرقبة، والإطعام. وهُو قولُ الحسن ومُقاتل.

قال الحسنُ: عقبةُ اللهّ شديدةٌ وهي مُجاهدةُ الإنسان نفسهُ وهواهُ وعدُوّهُ من شياطين الإنس والجنّ.

---

(١) التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٥٧).

(٢) البسيط (٢٤/ ٢٦-٢٧)، وانظر: تفسير الرازي (٣١/ ١٦٨).

والآية ذكرت أن العقبة إنما يجتازها من جاهد نفسه وأتى بأعمال البر وعلى رأسها فك الرقاب وإطعام الطعام، وذلك مما يقوي قول من قال بأن ذكر العقبة مثل ضربه الله تعالى لمجاهدة النفس والهوى والشيطان في أعمال البر.

وقد رجّح الرازي هذا القول قائلاً: «هذا التّفسيرُ هُو الحقُّ لأنّ الإنسان يُريدُ أن يترقّى من عالم الحسّ والخيال إلى عالم الأنوار الإلهيّة، ولا شكّ أنّ بينهُ وبينها عقبات ساميةً دُونها صواعقُ حاميةٌ، ومُجاوزتُها صعبةٌ والتّرقّي إليها شديدٌ»[١].

وقال القرطبي: "واختار البُخاريُّ قول مُجاهد: إنّهُ لم يقتحم العقبة في الدُّنيا". قال ابنُ العربيّ: «وإنّما اختار ذلك لأجل أنّهُ قال بعد ذلك في الآية الثّانية: ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡعَقَبَةُ﴾ ثُمّ قال في الآية الثّالثة: ﴿فَكُّ رَقَبَةٍ﴾، وفي الآية الرّابعة ﴿أَوۡ إِطۡعَٰمٞ فِي يَوۡمٖ ذِي مَسۡغَبَةٖ﴾، ثُمّ قال في الآية الخامسة: ﴿يَتِيمٗا ذَا مَقۡرَبَةٍ﴾ ثُمّ قال في الآية السّادسة: ﴿أَوۡ مِسۡكِينٗا ذَا مَتۡرَبَةٖ﴾، فهذه الأعمالُ إنّما تكُونُ في الدُّنيا. والمعنى: فلم يأت في الدُّنيا بما يُسهّلُ عليه سُلُوك العقبة في الآخرة»[٢].

الوقفة الثامنة والثلاثون: تعظيم أمر العقبة بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡعَقَبَةُ﴾:

قال سُفيانُ بنُ عُيينة: كُلُّ شيء قال: «وما أدراك» فإنّهُ أخبر به، وما قال: «وما يُدريك» فإنّهُ لم يُخبر به[٣].

---

(١) انظر: جامع البيان (٢٤/ ٤٤٠)، وبحر العلوم لأبي الليث (٣/ ٥٨٣)، والكشف والبيان للثعلبي (١٠/ ٢١٠)، ومعالم التنزيل للبغوي (٥/ ٢٥٦)، وزاد المسيرلابن الجوزي (٤/ ٤٤٨)، وتفسير الرازي (٣١/ ١٦٨).

(٢) أحكام القرآن لابن العربي (٤/ ٤٠٠)، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٢٠/ ٦٨).

(٣) معالم التنزيل للبغوي (٥/ ٢٥٦)، وزاد المسير لابن الجوزي (٤/ ٤٤٨)، واللباب لابن عادل (٢٠/ ٣٤٨).

قال ابن عطية: عظّم الله تعالى أمر العقبة في النفوس بقوله: ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡعَقَبَةُ﴾؟[١].

وقال الرازي: «فلا بُدّ من تقدير محذُوف، لأنّ العقبة لا تكُونُ فكّ رقبة، فالمُرادُ: وما ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا﴾ اقتحامُ ﴿ٱلۡعَقَبَةُ﴾، وهذا تعظيمٌ لأمر التزام الدّين»[٢].

وقال ابن عاشور: وقولُهُ: ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡعَقَبَةُ﴾ حالٌ من العقبة في قوله: ﴿فَلَا ٱقۡتَحَمَ ٱلۡعَقَبَةَ﴾ للتّنويه بها وأنّها لأهمّيّتها يُسألُ عنها المُخاطبُ هل أعلمهُ مُعلمٌ ما هي، أي لم يقتحم العقبة في حال جدارتها بأن تُقتحم. وهذا التّنويهُ يُفيدُ التّشويق إلى معرفة المُراد من العقبة.

و(ما) الأُولى استفهامٌ. و(ما) الثّانيةُ مثلُها. والتّقديرُ: أيُّ شيء أعلمك ما هي العقبةُ، أي أعلمك جواب هذا الاستفهام، كنايةً عن كونه أمرًا عزيزًا يحتاجُ إلى من يُعلمُك به[٣].

الوقفة التاسعة والثلاثون: معنى الفك:

الفك في الأصل هو إزالة المنع، وأخذ الشيء من يد من حازه واستولى عليه.

يقال: فكّها يفُكُّها فكاكًا بفتح الفاء في المصدر[٤].

قال الأخطلُ:

أبني كُليب إنّ عمّيّ اللّذا ... قتلا المُلُوك وفكّكا الأغلال[٥]

وقال امرؤ القيس:

---

(١) المحرر الوجيز (٥/ ٤٨٥).

(٢) تفسير الرازي (٣١/ ١٦٩).

(٣) التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٥٧).

(٤) انظر: الصحاح للجوهري (٤/ ١٦٠٣).

(٥) ديوان الأخطل (١/ ٢٠١).

فيا رّب مكروب كررت وراءه وعان فككت الغلّ عنه ففداني[١]

قال الرازي: الفكُّ فرقٌ يُزيلُ المنع كفكّ القيد والغُلّ، وفكُّ الرّقبة فرقٌ بينها وبين صفة الرّقّ بإيجاب الحُرّيّة وإبطال العُبُوديّة، ومنهُ فكُّ الرّهن وهُو إزالةُ غلق الرّهن، وكُلُّ شيء أطلقتهُ فقد فككتهُ، ومنهُ فكُّ الكتاب ويُقالُ: كانت عادةُ العرب في الأُسارى شدّ رقابهم وأيديهم فجرى ذلك فيهم وإن لم يشدُد، ثُمّ سُمّي إطلاقُ الأسير فكاكًا[٢].

الوقفة الأربعون: معنى الرقبة، والمراد بفك الرقبة:

الرّقبةُ المُرادُ بها الإنسانُ، من إطلاق اسم الجُزء على الكُلّ، مثل إطلاق رأس وعين ووجه، وإيثارُ لفظ الرّقبة هُنا لأنّ المُراد ذاتُ الأسير أو العبد وأوّلُ ما يخطُرُ بذهن النّاظر لواحد من هؤُلاء هُو رقبتُهُ لأنّهُ في الغالب يُوثقُ من رقبته[٣].

وللمفسرين عدة أقوال في المراد بـ﴿فَكُّ رَقَبَةٍ﴾: فقيل: فك الرقبة بإخلاصها من الأسر.

وقيل: فك الرقبة بعتقها من الرق، ومن الفك بهذا المعنى إعطاء المكاتب ما يصرفه في جهة فكاك نفسه. وسمي المرقوق رقبة لأنه بالرق كالأسير المربوط من رقبته، وسمي فكها رقاً لأنه كفك الأسير من الأسر.

قال حسان بن ثابت:

كم من أسير فككناه بلا ثمن وجزّ ناصية كُنا مواليها[٤]

---

(١) ديوان امريء القيس (١/ ٣١) والشعر والشعراء لابن قتيبة (١/ ١١٠).

(٢) تفسير الرازي (٣١/ ١٦٩).

(٣) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور (٣٠/ ٣٥٨).

(٤) ديوان حسان بن ثابت (١/ ٢٤٤).

قال السعدي: ﴿فَكُّ رَقَبَةٍ﴾ أي: فكها من الرق، بعتقها أو مساعدتها على أداء كتابتها، ومن باب أولى فكاك الأسير المسلم عند الكفار[١].

وقال ابن عاشور: «وأُطلق الفكُّ على تخليص المأخُوذ في أسر أو ملك، لُمشابهة تخليص الأمر العسير بالنّزع من يد القابض المُمتنع»[٢].

وقيل: فك الرقبة بخلاص نفسه باجتناب المعاصي وفعل الطاعات.

قال الرازي: «وفيه وجهٌ آخرُ وهُو أن يكُون المُرادُ أن يفُكّ المرءُ رقبة نفسه بما يتكلّفُهُ من العبادة الّتي يصيرُ بها إلى الجنّة فهي الحُرّيّةُ الكُبرى، ويتخلّصُ بها من النّار»[٣].

والظاهر أن الآية تتناول -بدايةً- عتق الرقاب، ويدخل فيها فك الأسير كذلك.

الوقفة الواحدة والأربعون: القراءات في قوله: ﴿فَكُّ رَقَبَةٍ ﴿١٣﴾ أَوْ إِطْعَٰمٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ﴾:

قرأ ابن كثير، وأبو عمرو: «فكّ» بفتح الكاف «رقبة» النصب «أو أطعم» بفتح الهمزة والميم وسكون الطاء من غير ألف، فعل ماض.

وقرأ عاصم، وابن عامر، وحمزة «فكّ» برفع الكاف «رقبة» بالخفض «أو إطعام» بألف[٤].

الوقفة الثانية والأربعون: تفضيل العتق على سائر الصدقات:

---

(١) تفسير السعدي (١/ ٩٢٤).

(٢) التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٥٨).

(٣) تفسير الرازي (٣١/ ١٦٩)

(٤) انظر: حجة القراءات لابن زنجلة (١/ ٧٦٤)، وجامع البيان للطبري (٢٤/ ٤٤٢)، والمحرر الوجيز (٥/ ٤٨٥)، وزاد المسير (٤/ ٤٤٩).

ذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى أن العتقُ أفضلُ أنواع الصّدقات، والآيةُ تدلُّ على قوله لتقدُّم العتق على الصدقة فيها[١].

وذهب الإمام الشعبي إلى تفضيل العتق أيضا على الصدقة على ذي القرابة فضلا عن غيره[٢].

الوقفة الثالثة والأربعون: عناية الإسلام بالرقيق وحثه على عتق الرقاب:

لا شك بأن فكّ الرقاب وإطعام المساكين والبرّ بالأيتام لم تورد في الآيات على سبيل الحصر بما يجب على الإنسان الإقدام عليه من المكرمات، ولكن تخصيصها بالذكر يدل على أنها من المكرمات المسلّم بأهميتها عند عامة السامعين، ووصفها بالعقبة الشديدة تنويه بخطورتها كما هو واضح.

ومن أجل ذلك حث الإسلام على عتق الرقاب وتحرير الأرقاء كلما سنحت لذلك فرصة، وكلما وجد إلى ذلك سبيلا، كما حث الإسلام على حسن معاملتهم والإحسان إليهم، وتوافرت نصوص الكتاب والسنة على الترغيب في ذلك والحث عليه.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنٗا وَبِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡجَارِ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡجَارِ ٱلۡجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلۡجَنۢبِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ﴾ [النساء: ٣٦].

وحث تعالى على الاستجابة إلى المماليك الذين يرغبون شراء أنفسهم في قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَبۡتَغُونَ ٱلۡكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ فَكَاتِبُوهُمۡ إِنۡ عَلِمۡتُمۡ فِيهِمۡ خَيۡرٗاۖ وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ ءَاتَىٰكُمۡۚ﴾ [النور: ٣٣].

---

(١) انظر: تفسير الرازي (٣١/ ١٦٩)، واللباب لابن عادل (٢٠/ ٣٤٨).

(٢) روح المعاني (١٥/ ٣٥٤).

وقد جعل الله عتق الرقاب كفارة عن القتل الخطأ وعن المظاهرة وعن اليمين في هذه الآيات فقال تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [المجادلة: ٣]، وقال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المائدة: ٨٩].

وحثّ تعالى على الإنفاق في سبيل تحرير الرقاب في قوله: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِي ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِي ٱلرِّقَابِ﴾ [البقرة: ١٧٧].

وقد جعل الله في الزكاة نصيبا لعتق الرقاب فقال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِۗ﴾ [التوبة: ٦٠].

وقد ثبت التّرغيبُ في عتق الرّقاب بأحاديث كثيرة:

منها ما في الصّحيحين وغيرُهُما عن أبي هُريرة قال: قال رسُولُ اللّه ﷺ: ((**من أعتق رقبةً، أعتق اللّهُ بكُلّ عُضو منها عُضوًا من أعضائه من النّار، حتّى فرجهُ بفرجه**))[1].

الوقفة الرابعة والأربعون: معنى المسغبة. والمراد بـ ﴿يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ﴾:

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (١/ ٨٩١) رقم (٢٣٨١) كتاب العتق، باب ما جاء في العتق وفضله، ومسلم في صحيحه (٤/ ٢١٧) رقم (٣٧٨٨) كتاب العتق، باب من أعتق رقبة مؤمنة. وانظر مزيدا من الأحاديث في هذا الباب في الدر المنثور (٨/ ٥٢٣).

السغب: الجوع العام، يُقالُ: سغب سغبًا إذا جاع فهُو ساغبٌ وسغبانُ، والمسغبة مفعلة من سغب إذا جاع[١].

قال الراغب: «يقال سغب الرجل يسغبُ سغباً وسغوباً فهو ساغبٌ، وسغبان، والمسغبةُ: مفعل منه»[٢].

وأنشد أبو عبيدة:

فلو كُنت جاراً يا بن قيس بن عاصم لما بتّ شبعاناً وجارك ساغبا

أي: لو كُنت جارًا بحقّ تُعنى بحقّ الجار، لما حدث لجارك هذا[٣].

والمراد بـ ﴿يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ﴾: قال أبُو عليّ الفارسي: معناهُ: ما يقُولُ النّحويُّون في قولهم: ليلٌ نائمٌ ونهارٌ صائمٌ أي: ذُو نوم وصوم[٤].

وفسر ابن عباس ومجاهد السغب هنا بأنه الجوع من غير قيد[٥].

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: ((**من موجبات المغفرة إطعام المسلم السغبان**))[٦].

وقال إبراهيم النخعي في قوله تعالى: ﴿أَوْ إِطْعَٰمٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ﴾، قال: في يوم عزيز فيه الطّعام[٧].

---

(١) انظر: تهذيب اللغة للأزهري (٨/ ٦٢)، والبحر المحيط (١٠/ ٤٧٩).

(٢) المفردات (١/ ٤١٢).

(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن (٢٠/ ٦٩)، واللباب لابن عادل (٢٠/ ٣٤٩)، وأضواء البيان للأمين الشنقيطي (٨/ ٥٣٣).

(٤) انظر: تفسير الرازي (٣١/ ١٧٠).

(٥) انظر: الدر المنثور (٨/ ٥٢٥)، وروح المعاني للألوسي (١٥/ ٣٥٤).

(٦) أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/ ٥٢٤)، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي.

(٧) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (١٠/ ٣٤٣٥).

قال الرازي: «واعلم أنّ إخراج المال في وقت القحط والضّرُورة أثقلُ على النّفس وأوجبُ للأجر، وهُو كقوله: ﴿وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ﴾ [البقرة: ١٧٧] وقال: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾» [الإنسان: ٨][١].

الوقفة الخامسة والأربعون: المراد باليوم في الآية:

المراد باليوم في الآية هو زمان السغب وليس النهار المعروف.

قال الألوسي: والمُرادُ بـ ﴿يَوْمٍ ذِى مَسْغَبَةٍ﴾ زمانٌ، لا النّهارُ المعرُوفُ[٢].

الوقفة السادسة والأربعون: إفادة الإضافة في الآية باختصاص ذلك اليوم بالمسغبة:

إضافةُ ﴿ذِى﴾ إلى ﴿مَسْغَبَةٍ﴾ تُفيدُ اختصاص ذلك اليوم بالمسغبة، أي يومُ مجاعة، وذلك زمنُ البرد وزمنُ القحط.

ووجهُ تخصيص اليوم ذي المسغبة بالإطعام فيه أنّ النّاس في زمن المجاعة يشتدُّ شُحُّهُم بالمال خشية امتداد زمن المجاعة والاحتياج إلى الأقوات. فالإطعامُ في ذلك الزّمن أفضلُ، وهُو العقبةُ ودُون العقبة مصاعدُ مُتفاوتةٌ[٣].

الوقفة السابعة والأربعون: إعراب: ﴿يَتِيمًا﴾:

انتصب ﴿يَتِيمًا﴾ على المفعُول به لـ ﴿إِطْعَٰمٌ﴾ الّذي هُو مصدرٌ عاملٌ عمل فعله، وإعمالُ المصدر غير المُضاف ولا المُعرّف باللّام أقيسُ وإن كان إعمالُ المُضاف أكثر، ومنع الكُوفيُّون إعمال المصدر غير المُضاف، وما ورد بعدهُ مرفُوعٌ أو منصُوبٌ

---

(١) تفسير الرازي (٣١/ ١٧٠).

(٢) روح المعاني (١٥/ ٣٥٤).

(٣) انظر: روح المعاني (١٥/ ٣٥٤).

حملُوهُ على إضمار فعل من لفظ المصدر، فيُقدّرُ في مثل هذه الآية عندهُم «يُطعمُ يتيمًا»[١].

الوقفة الثامنة والأربعون: تعريف اليتيم:

اليتيم هو الذي لا والد له وهو دون البلوغ، وقيل: هو الذي ليس له أبوان[٢].

قال قيس بن الملوح:

إلى الله أشكُو فقد ليلى كما شكا ... إلى الله فقد الوالدين يتيم[٣]

قال القرطبي: وأهلُ اللُّغة يقُولُون: سُمّي يتيمًا لضعفه. يُقالُ: يتم الرّجُل يتما: إذا ضعف[٤].

الوقفة التاسعة والأربعون: وجه تخصيص اليتيم بالإطعام:

وجهُ تخصيص اليتيم بالإطعام أنّهُ مظنّةُ قلّة الشّبع لصغر سنّه وضعف عمله وفقد من يعُولُهُ ولحيائه من التّعرُّض لطلب ما يحتاجُهُ، فلذلك رُغّب في إطعامه وإن لم يصل حدّ المسكنة[٥].

الوقفة الخمسون: معنى قوله تعالى: ﴿ذَا مَقْرَبَةٍ﴾:

المقربة: مفعلة، من قرب في النسب، يقال: فلان ذو قرابتي وذو مقربتي[٦].

قال الزّجّاجُ: معناه ذا قرابة، تقول زيد ذو قرابتي وذو مقربتي، وزيد قرابتي قبيح لأن القرابة المصدر[٧].

قال الشاعر:

---

(١) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور (٣٠/ ٣٨٥).

(٢) انظر: تفسير السمعاني (٦/ ٢٤٠)، واللباب لابن عادل (٢٠/ ٣٥٠).

(٣) ديوان قيس بن الملوح ص (١١٧).

(٤) الجامع لأحكام القرآن (٢٠/ ٦٩).

(٥) المصدر السابق (٢٠/ ٦٩).

(٦) انظر: تفسير الرازي (٣١/ ١٧٠).

(٧) معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٥/ ٣٢٩).

يبكي عليه غريبٌ ليس يعرفُهُ وذُو قرابته في الحيّ مسرُورُ[١]

قال ابن جرير: وقوله: ﴿يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ﴾ يقول: أو أطعم في يوم مجاعة صغيرًا لا أب له من قرابته، وهو اليتيم ذو المقربة؛ وعُني بذي المقربة: ذا القرابة، لتجتمع الصدقة والصلة[٢].

ووُصف بكونه ذا مقربة أي مقربة من المُطعم لأنّ هذا الوصف يُؤكّدُ إطعامهُ لأنّ في كونه يتيمًا إغاثةً لهُ بالإطعام، وفي كونه ذا مقربة صلةً للرّحم[٣].

وقيل: يدخُلُ فيه القُربُ بالجوار، كما يدخُلُ فيه القرب بالنسب[٤].

وقد رغب النبي ﷺ في الصدقة على المسكين القريب حيث الأجر فيه مضاعف، أجر الصدقة وأجر الصلة.

ومن ذلك ما رواه سليمان بن عامر رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "الصدقة على المسكين صدقة، وعلى ذي الرحم اثنتان صدقة وصلة "[٥].

وقال القرطبي: يُعلمُك أنّ الصّدقة على القرابة أفضلُ منها على غير القرابة، كما أنّ الصّدقة على اليتيم الّذي لا كافل لهُ أفضلُ من الصّدقة على اليتيم الّذي يجدُ من يكفُلُهُ[٦].

الوقفة الواحدة والخمسون: معنى ﴿أَوْ﴾ في قوله: ﴿أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾:

---

(١) المصدر السابق (٥/ ٣٣٠).

(٢) جامع البيان (٢٤/ ٤٤٣).

(٣) انظر: التحرير والتنوير(٣٠/ ٣٥٨).

(٤) انظر: تفسير الرازي (٣١/ ١٧٠).

(٥) رواه أحمد في المسند (المسند ٤/ ٢١٤) والترمذي في سننه كتاب الزكاة، باب ما جاء في الصدقة على ذي القرابة (رقم٦٥٣) والنسائي في سننه (٥/ ٩٢) كتاب الزكاة، باب الصدقة على الأقارب وإسناده صحيح.

(٦) الجامع لأحكام القرآن (٢٠/ ٦٩).

﴿أَوۡ﴾ هنا للتخيير.

قال ابن عطية: و﴿أَوۡ﴾ في قوله: ﴿أَوۡ مِسۡكِينٗا ذَا مَتۡرَبَةٍ﴾ فيها معنى الإباحة ومعنى التخيير، لأن الكلام يتضمن معنى الحض والأمر، وفيها أيضا معنى التفضيل المجرد، لأن الكلام يجري مجرى الخبر الذي لا تكون «أو» فيه إلا منفصلة [١].

وقال ابن عاشور: و﴿أَوۡ﴾ للتّقسيم وهُو معنى من معاني «أو» جاء من إفادة التّخيير [٢].

الوقفة الثانية والخمسون: معنى المتربة. والمقصود بالمسكين ذي المتربة:

﴿مَتۡرَبَةٍ﴾: مفعلة من ترب إذا افتقر، ومعناه: التصق بالتراب.

والمتربةُ مصدرٌ من قولهم ترب يُتربُ تربًا ومتربةٌ مثلُ مسغبة إذا افتقر حتّى لصق بالتُّراب [٣].

وأخرج الطستي في مسائله عن ابن عبّاس رضي الله عنهُما أن نافع بن الأزرق سألهُ عن قوله: ﴿ذَا مَتۡرَبَةٍ﴾ قال: ذا جهد وحاجة. قال: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت قول الشّاعر:

تربت يداك ثمّ قلّ نوالها ... وترفعت عنك السّماء سحابها [٤]

وأما المقصود بالمسكين ذي المتربة:

فقد وردت في كتب التفسير سبعة أقوال في المراد بالمسكين ذي المتربة:

الأول: أن ذا المتربة هو المطروح على الطريق لا بيت له، قاله ابن عباس.

الثاني: هو الذي لا يقيه من التراب لباس ولا غيره، قاله مجاهد.

---

(١) المحرر الوجيز (٥/ ٤٨٦).

(٢) التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٥٩).

(٣) انظر: المفردات للراغب (١/ ١٦٥)، وتفسير الرازي (٣١/ ١٧٠).

(٤) الدر المنثور في التفسير بالمأثور (٨/ ٥٢٥)

الثالث: أنه ذو العيال، قاله قتادة.

الرابع: أنه المديون، قاله عكرمة.

الخامس: أنه كبير السن، قاله أبو سنان.

السادس: أنه الذي ليس له أحد، قاله سعيد بن جبير.

السابع: أن ذا المتربة: البعيد التربة، يعني الغريب البعيد عن وطنه، رواه عكرمة عن ابن عباس[١].

قال ابن جرير: وأولى الأقوال في ذلك بالصحة قول من قال: عُني به: أو مسكينا قد لصق بالتراب من الفقر والحاجة؛ لأن ذلك هو الظاهر من معانيه. وأن قوله: (متربة) إنما هي «مفعلة» من ترب الرجل: إذا أصابه التراب[٢].

والمعنى الذي ذكره ابن جرير هو الذي تساعد الدلالة اللغوية عليه، علماً بأن معظم المعاني السابقة متقاربة.

قال ابن عادل –بعد ذكره للأقوال السابقة–: وكل هذه قريبة المعنى[٣].

الوقفة الثالثة والخمسون: سبب تسمية فك الرقاب والإطعام بالعقبة:

سميت الأمور السابقة بالعقبة، لأن الذي يتخطاها، إنما يغالب نوازع نفسه، من الأثرة، وحب المال، وأنه ليس من السهل على الإنسان أن ينزع من نفسه الأنانية والأثرة، وحبّ المال، لأن ذلك يحتاج إلى معاناة وجهاد ومغالبة، حتى يقهر المرء هذه القوى التي تحول بينه وبين البذل والسخاء[٤].

---

(١) انظر: جامع البيان (٢٤/ ٤٤٣)، والنكت والعيون للماوردي (٦/ ٢٧٩)، وتفسير السمعاني (٦/ ٢٣٠)، والدر المنثور (٨/ ٥٢٤).

(٢) جامع البيان (٢٤/ ٤٤٦).

(٣) اللباب في علوم الكتاب (٢٠/ ٣٤٩).

(٤) انظر: التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٥٨).

الوقفة الرابعة والخمسون: الاستدلال بالآية على أن المسكين يملك شيئاً وليس معدماً:

احتجّ الشّافعيُّ بهذه الآية على أنّ المسكين هو الذي يملكُ شيئًا وليس معدماً، لأنّهُ لو كان لفظُ المسكين دليلًا على أنّهُ لا يملكُ شيئًا البتّة، لكان تقييدُهُ بقوله: ذا متربة تكريرًا وهُو غير جائز[١].

الوقفة الخامسة والخمسون: الاحتباك في الآية:

قال البقاعي: الآية من الاحتباك: ذكر القرب أولاً يدل على ضده ثانياً، وذكر المتربة ثانياً يدل على ضدها أولاً، وسر ذلك أنه ذكر في اليتيم القرب المعطف، وفي المسكين الوصف المرقق الملطف، فهو لا يقصد بإطعامه إلا سد فاقته، ودخل فيه اليتيم البعيد والفقير من باب الأولى وإن كان أجنبياً[٢].

الوقفة السادسة والخمسون: حذف متعلق ﴿ءَامَنُواْ﴾ في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْمَرْحَمَةِ﴾:

حُذف مُتعلّقُ ﴿ءَامَنُواْ﴾ لغرضين:

الأول: للعلم به أي آمنُوا باللهّ وحدهُ وبرسُوله مُحمّد ﷺ ودين الإسلام.

الثاني: ليتأتّى من ذكر الّذين آمنُوا تخلُّصٌ إلى الثّناء عليهم بقوله: ﴿وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْمَرْحَمَةِ﴾ ولبشارتهم بأنّهُم أصحابُ الميمنة[٣].

الوقفة السابعة والخمسون: معنى قوله تعالى ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾:

---

(١) تفسير الرازي (٣١/ ١٧٠) اللباب في علوم الكتاب (٢٠/ ٣٥٠).

(٢) نظم الدرر (٢٢/ ٦٣) والاحتباك: هو أن يجتمع في الكلام متقابلان ويحذف من كل واحد منهما مقابله لدلالة الآخر عليه. انظر: التعريفات للجرجاني ص (١٢).

(٣) انظر: التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٦١).

قيل معنى الآية: لا يقتحمُ العقبة من فكّ رقبةً، أو أطعم في يوم ذي مسغبة، حتّى يكُون ﴿ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾، فإنّ شرط قبُول الطّاعات الإيمانُ باللهّ. وهذا هو الراجح في معنى الآية.

قال الله تعالى في المُنافقين: ﴿ وَمَا مَنَعَهُمۡ أَن تُقۡبَلَ مِنۡهُمۡ نَفَقَٰتُهُمۡ إِلَّآ أَنَّهُمۡ كَفَرُواْ بِٱللَّهِ وَبِرَسُولِهِۦ ﴾ [التوبة: ٥٤].

وقالت عائشةُ: يا رسُول الله، ابنُ جُدعان كان في الجاهليّة يصلُ الرّحم، ويُطعمُ المسكين، فهل ذاك نافعُهُ؟ قال: ((**لا ينفعهُ، إنّهُ لم يقُل يومًا: ربّ اغفر لي خطيئتي يوم الدّين**))[1].

والآية تدل على أن الأعمال المبرورة من فك الرقاب والإطعام لا تكون في منزلة القبول عند الله إلا بالإيمان بالله، فإذا فعلها المرء غير مؤمن بالله، وغير راغب في ثوابه لم يكن لها وزن عند الله، وهذا ما دل عليه -بالإضافة إلى حديث عائشة السابق- آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿ وَقَدِمۡنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنۡ عَمَلٖ فَجَعَلۡنَٰهُ هَبَآءٗ مَّنثُورًا ﴾ [الفرقان: ٢٣]، وقوله سبحانه: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمۡ وَلِقَآئِهِۦ فَحَبِطَتۡ أَعۡمَٰلُهُمۡ فَلَا نُقِيمُ لَهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَزۡنٗا ﴿١٠٥﴾ ﴾ [الكهف: ١٠٥].

قال الرازي: أي كان مُقتحمُ العقبة من الّذين آمنُوا، فإنّهُ إن لم يكُن منهُم لم ينتفع بشيء من هذه الطّاعات، ولا مُقتحمًا للعقبة[2].

وقال ابن كثير: وقوله: ﴿ ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ أي: ثم هو مع هذه الأوصاف الجميلة الطاهرة مؤمن بقلبه، محتسب ثواب ذلك عند الله عز وجل. كما قال تعالى:

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (١/ ١٣٥) رقم (٤٣٨) كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على الكفر لا ينفعه عمل.

(٢) تفسير الرازي (٣١/ ١٧٠).

﴿ وَمَنْ أَرَادَ ٱلْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا ﴾ [الإسراء: ١٩]، وقال ﴿ مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ﴾ الآية [النحل: ٩٧][١].

وقال ابن عاشور: فعطفُ ﴿ ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ على الجُمل المسُوقة للتّوبيخ والذّمّ يُفيدُ أنّ هذا الصّنف من النّاس أو هذا الإنسان المُعيّن لم يكُن من المُؤمنين، وأنّهُ ملُومٌ على ما فرّط فيه لانتفاء إيمانه، وأنّهُ لو فعل شيئًا من هذه الأعمال الحسنة ولم يكُن من الّذين آمنُوا ما نفعهُ عملُهُ شيئًا لأنّهُ قد انتفى عنهُ الحظُّ الأعظمُ من الصّالحات كما دلّت عليه ثُمّ من التّراخي الرُّتبيّ فهُو مُؤذنٌ بأنّهُ شرطٌ في الاعتداد بالأعمال[٢].

وقيل: المعنى: من فعل هذه الأشياء من فك الرقاب والإطعام ثُمّ بقي على إيمانه وثبت عليه حتى توفاه الله. ونظيرُ هُذا قولُهُ تعالى: ﴿ وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ثُمَّ ٱهْتَدَىٰ ﴾ [طه: ٨٢][٣].

ولا تعارض بين هذا القول والقول الذي قبله، إذ إنه لو لم يتوفّ على الإيمان فلا فائدة من أعماله حتى وإن كان قد عملها وهو مؤمن.

وقيل: المعنى ثُمّ كان من الّذين يُؤمنُون بأنّ هذا نافعٌ لهُم عند اللهّ تعالى[٤].

وقيل: المعنى: أتى بهذه القُرب لوجه اللهّ، ثُمّ آمن بمُحمّد ﷺ.

وقد قال حكيم بن حزام بعد ما أسلم لرسول الله ﷺ: أرأيت أُمُورًا كُنتُ أتحنّثُ بها في الجاهليّة؟ هل لي فيها من شيء؟ فقال لهُ رسُولُ الله ﷺ: ((**أسلمتَ على ما أسلفت من خير**))[٥]. والتّحنُّثُ: التّعبُّدُ.

---

(١) تفسير القرآن العظيم (٨/ ٤٠٨).

(٢) التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٦٠).

(٣) انظر: تفسير الرازي (٣١/ ١٧٠).

(٤) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٢٠/ ٧١).

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه (١/ ٧٩) رقم (٢٣٨) كتاب الإيمان، باب كون الإسلام يهدم ما كان قبله.

قال ابن عاشور: ويُفهمُ من الآية بمفهُوم صفة الّذين آمنُوا أنّهُ لو عمل هذه القُرب في الجاهليّة وآمن باللهّ حين جاء الإسلامُ لكان عملُهُ ذلك محمُودًا.

ومن يجعلُ ثُمّ مُفيدةً للتّراخي في الزّمان يجعلُ المعنى: لا اقتحم العقبة وأتبعها بالإيمان. أي اقتحم العقبة في الجاهليّة وأسلم لمّا جاء الإسلامُ، وقد جاء ذلك صريحًا في حديث حكيم بن حزام في الصّحيح[١].

وقيل: إنّ ﴿ثُمَّ﴾ بمعنى الواو، أي وكان هذا المُعتقُ الرّقبة، والمُطعمُ في المسغبة، من الّذين آمنُوا[٢].

الوقفة الثامنة والخمسون: فائدة في قوله: ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ ولم يقل: ثم كان مؤمناً:

قال ابن عاشور: وقال: ﴿مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ دُون أن يقُول: ثُمّ كان مُؤمنًا، لأنّ كونهُ من الّذين آمنُوا أدلُّ على ثُبُوت الإيمان من الوصف بمُؤمن، لأنّ صفة الجماعة أقوى من أجل كثرة الموصُوفين بها فإنّ كثرة الخير خيرٌ، ثُمّ في هذه الآية تقويةٌ أُخرى للوصف، وهُو جعلُهُ بالموصُول المُشعر بأنّهُم عُرفُوا بالإيمان بين الفرق[٣].

الوقفة التاسعة والخمسون: معنى التواصي بالصبر:

قيل: بالصبر على طاعة الله، قاله الحسن البصري.

وقيل: بالصبر على ما افترض الله عليه، قاله هشام بن حسان.

وقيل: بالصبر على ما أصابهم، قاله سفيان بن عيينة[٤].

---

(١) التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٦٠).

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن (٢٠/ ٧١).

(٣) التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٦١).

(٤) انظر: الدر المنثور (٨/ ٥٢٦)، والنكت والعيون للماوردي (٦/ ٢٧٩).

والآية تشمل جميع أنواع الصبر، الصبر على طاعة الله، والصبر عن معصية الله، والصبر على أقدار الله المؤلمة من المصائب والرزايا.

قال الشوكاني: أي: أوصى بعضُهُم بعضًا بالصّبر على طاعة اللهّ، وعن معاصيه، وعلى ما أصابهُم من البلايا والمصائب[١].

وقال السعدي: ﴿وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ﴾ على طاعة الله وعن معصيته، وعلى أقدار الله المؤلمة بأن يحث بعضهم بعضًا على الانقياد لذلك، والإتيان به كاملا منشرحًا به الصدر، مطمئنة به النفس[٢].

الوقفة الستون: معنى التواصي بالمرحمة:

التواصي بالمرحمة هو أن يحث هؤلاء المؤمنون بعضهم بعضاً على رحمة الناس جميعاً.

قال ابن عبّاس رضي الله عنهُما ﴿وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْمَرْحَمَةِ﴾: يعني بذلك رحمة النّاس كلهم[٣].

قال الرازي: وهُو أن يحُثّ بعضُهُم بعضًا على أن يرحم المظلُوم أو الفقير، أو يرحم المُقدم على مُنكر فيمنعهُ منهُ لأنّ كُلّ ذلك داخلٌ في الرّحمة[٤].

وقال ابن كثير: وقوله: ﴿وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْمَرْحَمَةِ﴾ أي: كان من المؤمنين العاملين صالحا، المتواصين بالصبر على أذى الناس، وعلى الرحمة بهم[٥].

---

(١) فتح القدير (٥/ ٥٤٢).

(٢) تفسير السعدي (١/ ٩٢٤).

(٣) الدر المنثور(٨/ ٥٢٦).

(٤) تفسير الرازي (٣١/ ١٧١).

(٥) تفسير القرآن العظيم (٨/ ٤٠٩).

وقال السعدي: ﴿وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْمَرْحَمَةِ﴾ للخلق، من إعطاء محتاجهم، وتعليم جاهلهم، والقيام بما يحتاجون إليه من جميع الوجوه، ومساعدتهم على المصالح الدينية والدنيوية، وأن يحب لهم ما يحب لنفسه، ويكره لهم ما يكره لنفسه، أولئك الذين قاموا بهذه الأوصاف، الذين وفقهم الله لاقتحام هذه العقبة[١].

وقد أثنى الله ﷻ على المؤمنين الراحمين لبعضهم فقال تعالى: ﴿رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح: ٢٩].

وعن جرير بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: ((**لا يرحم الله من لا يرحم الناس**))[٢].

وعن عبد الله بن عمرو عن النبي ﷺ قال: ((**الراحمون يرحمهم الرحمن، ارحموا أهل الأرض يرحمكم من في السماء**))[٣].

الوقفة الواحدة والستون: إفادة قوله تعالى: ﴿وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْمَرْحَمَةِ﴾ أن مجرد الإيمان- لا يمكّن المرء من اقتحام هذه العقبة، وإن كان يدعو إلى اقتحامها، ويشدّ البصر نحوها، إذ لا بد من أن يقوم مع الإيمان، دعوة موجّهة إلى الصبر، وإلى الرحمة، وأن يتزود المرء بزاد عتيد منها[٤].

الوقفة الثانية والستون: السبب في تأخير الإيمان وذكره بعد فك الرقاب والإطعام رغم أن الإيمان شرط لقبول هذه الطاعات:

---

(١) تفسير السعدي (١/ ٩٢٤).

(٢) متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه (١٣/ ٣٧٠) رقم (٧٣٧٦) كتاب التوحيد، باب قول الله تبارك وتعالى: ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن﴾، ومسلم في صحيحه (٤/ ١٨٠٩) رقم (٢٣١٩) كتاب الفضائل، باب رحمته صلى الله عليه وسلم العيال والصبيان.

(٣) أخرجه الترمذي في سننه (٤/ ٣٢٣) رقم (١٩٢٤) كتاب البر والصلة، باب ما جاء في رحمة المسلمين، وقال: حديث حسن صحيح.

(٤) انظر: تفسير الرازي (٣١/ ١٧٠)، والتفسير القرآني للقرآن (١٦/ ١٥٨٠).

وقد أجيب عن هذا التساؤل بعدة أجوبة، هي:

الأول: أن معنى الآية: ثمّ أخبركُم أنه كان من الّذين آمنُوا حين فعل هذه الأشياء.

الثاني: أن ﴿ثُمَّ﴾ بمعنى الواو، فمعنى الآية: وكان من الذين آمنوا، فليس ثمة تأخير. قال السمعاني: وليس يصح.

الثالث: أن ﴿ثُمَّ﴾ في الآية تفيد تراخى الإيمان وتباعده في الرتبة والفضيلة عن العتق والصدقة، لا في الوقت، لأنّ الإيمان هو السابق المقدّم على غيره، ولا يثبت عمل صالح إلا به.

الرابع: أنّ هذا التّراخي في الذّكر لا في الوُجُود، كقول القائل:

إنّ من ساد ثُمّ ساد أبُوهُ ... ثُمّ قد ساد قبل ذلك جدُّهْ

لم يُرد بقوله: "ثُمّ ساد أبُوهُ" التّأخُّر في الوُجُود، وإنّما المعنى: ثُمّ اذكُر أنّهُ ساد أبُوهُ[1] كذلك في الآية.

الخامس: أن يكُون المُراد: ثُمّ كان في عاقبة أمره من الّذين آمنُوا، وهُو أن يمُوت على الإيمان، فإنّ المُوافاة شرطُ الانتفاع بالطّاعات.

السادس: أنّ من أتى بهذه القُرب تقرُّبًا إلى اللهّ تعالى قبل إيمانه بمُحمّد ﷺ ثُمّ آمن بعد ذلك بمُحمّد عليه الصّلاةُ والسّلامُ فإنه يُثابُ على تلك الطّاعات، كما دل عليه حديث حكيم بن حزام السابق ذكره.

السابع: أنّ المُراد من قوله: ثُمّ كان من الّذين آمنُوا تراخي الإيمان وتباعُدُهُ في الرُّتبة والفضيلة عن العتق والصّدقة، لأنّ درجة ثواب الإيمان أعظمُ بكثير من درجة ثواب سائر الأعمال[2].

---

(١) انظر: الجنى الداني في حروف المعاني (٤٢٨)، ومغني اللبيب (١/ ١٥٩)، وهمع الهوامع (٣/ ١٩٥).

(٢) انظر: تفسير السمعاني (٦/ ٢٣١)، والكشاف للزمخشري (٤/ ٧٥٧)، وتفسير الرازي (٣١/ ١٧٠).

الوقفة الثالثة والستون: التواصي بالصبر والتواصي بالمرحمة أصلان عظيمان:

والتواصي بالصبر والمرحمة، هو إلحاح المرء على نفسه بالدعوة إليهما، والتمسك بهما، فإذا جزع في مواجهة مال يخرج من يده، حمل نفسه على الصبر على ما تكره، واستدعى من مشاعره دواعي الحنان والرحمة.. فذلك مما يعينه على مغالبة أهوائه، وقهر شحّه وبخله.. ثم لا يقف المرء عند هذا، بل ينبغي أن يكون هو داعية إلى الصبر وإلى الرحمة، يبشر بهما في الناس، ويدعو إليهما في كل مجتمع، فذلك من شأنه أن يترك آثاره فيه، إلى جانب ما يتركه من إشاعة هذا المعروف بين الناس.

قال الرازي: «قولُهُ: ﴿وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ﴾ إشارةٌ إلى التّعظيم لأمر اللهّ، وقولُهُ: ﴿وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْمَرْحَمَةِ﴾ إشارةٌ إلى الشّفقة على خلق اللهّ، ومدارُ أمر الطّاعات ليس إلّا على هذين الأصلين»[1].

وقال ابن عاشور: خصّ بالذّكر من أوصاف المُؤمنين تواصيهم بالصّبر وتواصيهم بالمرحمة لأنّ ذلك أشرفُ صفاتهم بعد الإيمان، فإنّ الصّبر ملاكُ الأعمال الصّالحة كُلّها لأنّها لا تخلُو من كبح الشّهوة النّفسانيّة وذلك من الصّبر.

والمرحمةُ ملاكُ صلاح الجامعة الإسلاميّة قال تعالى: ﴿رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح:٢٩].

والتّواصي بالرّحمة فضيلةٌ عظيمةٌ، وهُو أيضًا كنايةٌ عن اتّصافهم بالمرحمة لأنّ من يُوصي بالمرحمة هُو الّذي عرف قدرها وفضلها، فهُو يفعلُها قبل أن يُوصي بها، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحَٰٓضُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ﴾ [الفجر: ١٨].

وفيه تعريضٌ بأنّ أهل الشّرك ليسُوا من أهل الصّبر ولا من أهل المرحمة، وقد صرح بذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ

(١) تفسير الرازي (٣١/ ١٧٠).

إِنَّنِي مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٣﴾ وَلَا تَسْتَوِي ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴿٣٤﴾ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُوا۟ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ ﴿٣٥﴾ ﴾ [فصلت:٣٣-٣٥] وقوله ﴿ بَل لَّا تُكْرِمُونَ ٱلْيَتِيمَ ﴿١٧﴾ وَلَا تَحَٰٓضُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ ﴾ [الفجر: ١٧، ١٨][1].

الوقفة الرابعة والستون: دلالة الآيات على قهر النفس بتكلف الفضائل والتزام سلوك طريقها واكتسابها حتى يصير التطبع طبعاً:

قال القاشاني: يشير قوله تعالى: ﴿ فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ ﴾ الآيات، إلى قهر النفس بتكلف الفضائل والتزام سلوك طريقها واكتسابها، حتى يصير التطبع طبعا، فإن الإطعام، خصوصا وقت شدة الاحتياج للمستحق، الذي هو وضع في موضعه، من باب فضيلة العفة بل أفضل أنواعها- والإيمان من فضيلة الحكمة وأشرف أنواعها وأجلها، وهو الإيمان العلمي اليقيني- والصبر على الشدائد من أعظم أنواع الشجاعة- وأخّره عن الإيمان لامتناع حصول فضيلة الشجاعة بدون اليقين، والمرحمة أي التراحم والتعاطف من أفضل أنواع العدالة، فانظر كيف عدّد أجناس الفضائل الأربع التي يحصل بها كمال النفس، بدأ بالعفة التي هي أولى الفضائل، وعبر عنها بمعظم أنواعها، وأخص خصالها الذي هو السخاء، ثم أورد الإيمان الذي هو الأصل والأساس، وعبر عن الحكمة به لكونه أمّ سائر مراتبها وأنواعها، ثم رتب عليه الصبر لامتناعه بدون اليقين، وأخر العدالة التي هي نهايتها، واستغنى بذكر المرحمة، التي هي صفة الرحمن، عن سائر أنواعها، كما استغنى بذكر الصبر عن سائر أنواع الشجاعة[2].

الوقفة الخامسة والستون: قوله: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ﴾ تنويه بشأن المشار إليهم في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ﴾:

---

(١) التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٦١).

(٢) محاسن التأويل (٩/ ٤٧٩).

أي أولئك الذين اقتحموا العقبة ففكوا الرقاب، وأطعموا المساكين، وواسوا ذوى القربى في يوم المسغبة هم السعداء الممتعون بجنات النعيم، وهم الذين عناهم الله بقوله: ﴿وَأَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ ﴿٢٧﴾ فِى سِدْرٍ مَّخْضُودٍ ﴿٢٨﴾ وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ ﴿٢٩﴾ وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ ﴿٣٠﴾ وَمَآءٍ مَّسْكُوبٍ ﴿٣١﴾ وَفَٰكِهَةٍ كَثِيرَةٍ ﴿٣٢﴾ لَّا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ ﴿٣٣﴾ وَفُرُشٍ مَّرْفُوعَةٍ﴾ [الواقعة:٢٧-٣٤].

قال أبو السعود: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾ إشارة إلى الموصول باعتبار اتصافه بما في حيز صلته وما فيه من معنى البعد مع قرب العهد بالمشار إليه للإيذان ببُعد درجتهم في الشرف والفضل أي أولئك الموصوفون بالنعوت الجليلة المذكورة[1].

الوقفة السادسة والستون: معنى الميمنة. وسبب تسميتهم بأصحاب الميمنة:

﴿ٱلْمَيْمَنَةِ﴾ على وزن مفعلة، وهي اسم للمكان، وهي إما مأخُوذةٌ من فعل (يمنهُ) إذا كان على يمينه، أو مأخُوذةٌ من يمنهُ اللهُ يُمنًا، إذا باركهُ، قيل: سُمّيت اليدُ اليُمنى يمينًا ويُمنى لأنّها أعودُ نفعًا على صاحبها في يُسر أعماله، ولذلك سُمّي بلادُ اليمن يمنًا لأنّها عن جهة يمين الواقف مُستقبلًا الكعبة من بابها لأنّ باب الكعبة شرقيٌّ، فالجهةُ الّتي على يمين الدّاخل إلى الكعبة هي الجنُوبُ وهي جهةُ بلاد اليمن، وكانت بلادُ اليمن مشهُورةً بالخيرات فهي ميمُونةٌ[2].

وأما سبب تسميتهم بأصحاب الميمنة:

فقد حكى الماوردي في تسميتهم أصحاب الميمنة أربعة أوجه:

الأول: لأنهم أوتوا كتابهم بأيمانهم، قاله محمد بن كعب. وهذا هو الظاهر والأقرب.

---

(١) تفسير أبي السعود (٩/ ١٦٢)، وانظر: التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٦٢)، وتفسير المراغي (٣٠/ ١٦٣).

(٢) انظر: التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٦٢).

الثاني: لأنهم أُخذوا من شق آدم الأيمن، قاله زيد بن أسلم.

الثالث: لأنهم ميامين على أنفسهم، قاله يحيى بن سلام.

الرابع: لأنه منزلهم على اليمين، قاله ميمون بن مهران[١].

الوقفة السابعة والستون: السبب في عدم ذكر أوصاف الذين كفروا في قوله تعالى ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِنَا هُمۡ أَصۡحَٰبُ ٱلۡمَشۡـَٔمَةِ﴾ كما ذُكرت أوصاف الذين آمنوا في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡمَرۡحَمَةِ﴾:

المراد بالذين كفروا المكذبون بآيات الله الدالة على عظمة ذاته وكمالات أسمائه وصفاته[٢].

قال سيد قطب: ولم يحتج هنا إلى ذكر أوصاف أخرى لفريق المشأمة غير أن يقول: «﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِنَا﴾. لأن صفة الكفر تنهي الموقف. فلا حسنة مع الكفر، ولا سيئة إلا والكفر يتضمنها أو يغطي عليها، فلا ضرورة للقول بأنهم الذين لا يفكون الرقاب ولا يطعمون الطعام، ثم هم الذين كفروا بآياتنا.. فإذا كفروا فما هو بنافعهم شيء من ذلك حتى لو فعلوه!»[٣].

الوقفة الثامنة والستون: المراد بأصحاب المشئمة:

هم أصحاب الشمال، الذين يعطون كتبهم بشمالهم، وهم أصحاب الشؤم، شؤم الكفر والمعاصي، ذوو الملامة والندامة، المجزيون بفواسد ما اقترفوا من الجرائم والآثام[٤].

---

(١) النكت والعيون (٦/ ٢٨٠)، وانظر: فتح القدير (٥/ ٥٤٢).

(٢) انظر: فتح القدير (٥/ ٥٤٢).

(٣) في ظلال القرآن (٦/ ٣٩١٤).

(٤) انظر: فتح القدير (٥/ ٥٤٢)، والفواتح الإلهية (٢/ ٥١٢).

قال الماوردي: والمشأمة الجانب الأشأم وهو الأيسر، وفيه جهنم، وهو طريق المعذبين يؤخذ بهم ذات الشمال[١].

وذهب ابن عاشور إلى أن المشئمة معنوية وليس لها حقيقة، بل هي كناية عن الإهانة والغضب.

قال ابن عاشور: وقولُهُ: ﴿هُمْ أَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ﴾ أي هُم مُحقّرُون، وذلك كنايةٌ مبنيّةٌ على عُرف العرب يومئذ في مجالسهم، ولا ميمنة ولا مشأمة على الحقيقة لأنّ حقيقة الميمنة والمشأمة تقتضيان حيّزًا لمن تُنسبُ إليه الجهةُ.

والمشأمة منزلةُ الإهانة والغضب، ولذلك أُتبع بقوله: ﴿عَلَيْهِمْ نَارٌ مُّؤْصَدَةٌۢ﴾ [البلد:٢٠]، وضميرُ الفصل في قوله: ﴿هُمْ أَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ﴾ لتقوية الحُكم وليس للقصر، إذ قد استُفيد القصرُ من ذكر الجُملة المُضادّة للّتي قبلها وهي ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ﴾ [البلد:١٨][٢].

الوقفة التاسعة والستون: معنى قوله تعالى ﴿مُّؤْصَدَةٌۢ﴾:

يقال أوصدت وآصدت، بمعنى: أطبقت وأغلقت.

ويقال: ﴿مُّؤْصَدَةٌۢ﴾ بالهمز، و «موصدة» بدون همز، وهما قراءتان، حيث قرأ أبو عمرو وحمزة وحفص بالهمز، والباقون بالواو، فالقراءةُ الأولى من آصدتُ الباب، أي: أغلقته أُوصدُه فهو مُؤصدٌ. قيل: ويُحتمل أن يكون من أوصدتُ، ولكنه همز الواو الساكنة لضمة ما قبلها كما همز ﴿بِٱلسُّوقِ وَٱلْأَعْنَاقِ﴾ [ص:٣٣]، والقراءةُ الثانيةُ ايضاً تحتمل المادتين، ويكون قد خُفّفت الهمزةُ لسكونها بعد ضمة[٣].

---

(١) النكت والعيون (٦/ ٢٨٠).

(٢) التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٦٣).

(٣) انظر: التيسير في القراءات السبع للداني (١/ ٢٢٣)، وحجة القراءات لابن زنجلة (١/ ٧٦٦)، والدر المصون في علوم الكتاب المكنون للسمين الحلبي (١١/ ١٢).

قال الأعشى:

قوماً يُعالِجُ قُمّلاً أبناؤُهم وسلاسلاً حلقاً وباباً مُؤصدا[١]

قال أبو هريرة، وابن عباس، وعكرمة، وسعيد بن جبير، ومجاهد، ومحمد بن كعب القرظي، وعطية العوفي، والحسن، وقتادة، والسدي: ﴿مُّؤْصَدَةٌ﴾ أي: مطبقة ومغلقة الأبواب.

وقال الضحاك: ﴿مُّؤْصَدَةٌ﴾: حيط لا باب له.

وقال قتادة: ﴿مُّؤْصَدَةٌ﴾: مطبقة فلا ضوء فيها ولا فرج، ولا خروج منها آخر الأبد.

وقال أبو عمران الجوني: إذا كان يوم القيامة أمر الله بكل جبار وكل شيطان وكل من كان يخاف الناس في الدنيا شره، فأوثقوا في الحديد، ثم أمر بهم إلى جهنم، ثم أوصدوها عليهم، أي: أطبقوها، قال: فلا والله لا تستقر أقدامهم على قرار أبدا، ولا والله لا ينظرون فيها إلى أديم سماء أبدا، ولا والله لا تلتقي جفون أعينهم على غمض نوم أبدا، ولا والله لا يذوقون فيها بارد شراب أبداً.

وقال مقاتل بن سليمان: يعني أبوابها عليهم مطبقة فلا يفتح لها باب، ولا يخرج منها غم، ولا يدخل فيها روح آخر الأبد[٢].

قال الرازي: المُؤصدةُ هي الأبوابُ، وقد جرت صفةٌ للنّار على تقدير: عليهم نارٌ مُؤصدةُ الأبواب، فكُلّما تُركت الإضافةُ عاد التّنوينُ لأنّهُما يتعاقبان، واللهُ سُبحانهُ وتعالى أعلمُ بالصّواب[٣].

---

(١) ديوان الأعشى (٨/ ٢).

(٢) انظر: الدر المنثور (٨/ ٥٢٦)، وزاد المسير (٤/ ٤٤٩)، وتفسير الرازي (٣١/ ١٧١)، والدر المصون (١١/ ١٢)، وروح المعاني للألوسي (١٥/ ٣٥٦).

(٣) تفسير الرازي (٣١/ ١٧١).

الوقفة السبعون: إكمال القول في ذم الإنسان بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِنَا هُمۡ أَصۡحَٰبُ ٱلۡمَشۡـَٔمَةِ﴾:

قال ابن عاشور: وجُملةُ ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِنَا هُمۡ أَصۡحَٰبُ ٱلۡمَشۡـَٔمَةِ﴾ تتميمٌ لما سيق من ذمّ الإنسان المذكُور آنفًا إذ لم يُعقّب ذمُّهُ هُنالك بوعيده عنايةً بالأهمّ وهُو ذكرُ حالة أضداده ووعدهم، فلمّا قُضي حقُّ ذلك ثُني العنانُ إلى ذلك الإنسان فحصل من هذا النّظم البديع مُحسّنُ ردّ العجُز على الصّدر، ومُحسّنُ الطّباق بين الميمنة والمشأمة[1].

(١) التحرير والتنوير (٣٠/ ٣٦٣).

الخـاتمة

أولاً: النتائج: أهم نتائج البحث:

١- سميت سورة البلد بهذا الاسم لأن الله تعالى أقسم بالبلد الحرام في أولها.

٢- عدد آيات السورة – بالاتفاق – عشرون آية، وكلماتها اثنتان وثمانون، وحروفها ثلاثمائة وإحدى وخمسون.

٣- ارتبطت سورة البلد بالسورة التي قبلها وهي سورة الفجر بعدد من الوجوه والمناسبات.

٤- حكى عدد من المفسرين الإجماع على مكية سورة البلد، وما ورد بخلاف ذلك فمردود بالدليل.

٥- لم يرد في فضل سورة البلد حديث صحيح، وما ورد لا يثبت بل هو حديث موضوع.

٦- أهم مقاصد سورة البلد التنويه بشأن مكة وشأن نبينا محمد ﷺ وبيان خصوصيته فيها بإحلالها له دون من قبله. كما أن من مقاصدها نفي القدرة عن الإنسان وإثباتها لله وحده، وذم الكافرين وتفاخرهم الكاذب، وبيان النجاة من عقبة الآخرة، ومدح المؤمنين بإيمانهم وصبرهم ورحمتهم، وذم الكافرين، وبيان عاقبة كل فريق.

٧- محور السورة يدور حول سعادة الإنسان وشقاوته، ومنهجه في اختيار طريقي الخير والشر.

٨- اشتملت السورة على عدد من الموضوعات، وهي بيان عظم شأن مكة، وعلو قدر نبينا محمد ﷺ وبيان حال الإنسان في الدنيا، واغتراره بقوته، وتذكيره بنعم الله عليه، وبيان ما يعترضه يوم القيامة من العقبات وكيف يجتازها، وذكر منهج الفجار ومصيرهم، ومنهج المؤمنين ومآلهم. واستوفت السورة عناصر البلاغ والإرسال، حيث ذكرت موطن الرسالة، والرسول، والمرسل إليهم، والرسالة، كما

ذكرت السورة أصناف الناس بالنسبة للاستجابة إلى الرسالة، وقسمتهم إلى صنفين: أصحاب الميمنة، وأصحاب المشئمة.

٩- اختلف المفسرون في قوله تعالى ﴿لا أقسم﴾ والراجح أن معناها أقسم، و﴿لا﴾ صلة للتوكيد، وذلك لدلالة القرآن على هذا التفسير.

١٠- أجمع المفسرون على أن المراد بالبلد في السورة مكة.

١١- معنى قوله تعالى ﴿وَأَنتَ حِلٌّۢ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ﴾ على الراجح: حلال لك ما تفعله في مكة من القتل والقتال والأسر على القول الراجح.

١٢- قوله تعالى: ﴿وَوَالِدٖ وَمَا وَلَدَ﴾ عام يشمل كل والد وولده، إذ لا دليل على التخصيص.

١٣- المراد بالإنسان في السورة هو عموم جنس الإنسان، إذ لم يثبت ما يدل على تخصيصه.

١٤- معنى الكبد في السورة هو المشقة والنصب والمكابدة والعناء، وهو القول الذي تسنده اللغة ويشهد له كلام العرب.

١٥- الأقوال الواردة في معنى قوله تعالى: ﴿أَيَحۡسَبُ أَن لَّن يَقۡدِرَ عَلَيۡهِ أَحَدٞ﴾ كلها متقاربة وداخلة في معنى الآية.

١٦- مجمل غرض الإنسان من قوله ﴿أَهۡلَكۡتُ مَالٗا لُّبَدًا﴾ يعود إلى الفخر والمباهاة، وعداوة النبي ﷺ.

١٧- معنى قوله تعالى: ﴿أَيَحۡسَبُ أَن لَّمۡ يَرَهُۥٓ أَحَدٌ﴾ على الراجح، أي: أيحسب أن الله لم ير ما أنفقه ولم يطلع على فعله ولم يعلم الله كذبه.

١٨- مناسبة قوله تعالى ﴿أَلَمۡ نَجۡعَل لَّهُۥ عَيۡنَيۡنِ ۝٨ وَلِسَانٗا وَشَفَتَيۡنِ ۝٩ وَهَدَيۡنَٰهُ ٱلنَّجۡدَيۡنِ﴾ هو تذكير ذلك الإنسان الجهول المفتون المغتر بقوته ببعض مظاهر قدرة الخالق فيه، ليعرف قدره وليعلم ضعفه.

١٩- امتن الله جل وعلا باللسان والشفتين جميعاً لأن الكلام لا يستقيم والعبارة لا تكتمل وتظهر إلا بها.

٢٠- المراد بالنجدين طريقا الخير والشر، وهو الذي دل عليه القرآن.

٢١- بينت السورة أن اجتياز العقبة إنما يكون بأعمال البر والصلة وعلى رأسها فك الرقاب وإطعام الطعام، وهذا يؤيد قول من قال بأن ذكر العقبة مثل ضربه الله تعالى لمجاهدة النفس والهوى والشيطان في أعمال البر.

٢٢- عظم الله أمر العقبة في النفوس بقوله: ﴿ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡعَقَبَةُ ﴾.

٢٣- فك الرقاب يتناول بداية عتق الرقاب، ويدخل فيها فك الأسير كذلك.

٢٤- إضافة ﴿ذِى﴾ إلى ﴿مَسۡغَبَةٍ﴾ في قوله تعالى ﴿أَوۡ إِطۡعَٰمٞ فِي يَوۡمٖ ذِي مَسۡغَبَةٖ﴾ يفيد اختصاص ذلك اليوم بالمسغبة وهي المجاعة.

٢٥- الأقوال الواردة في معنى: المسكين ذي المتربة، جميعها متقاربة، وحاصلها أنه المسكين الذي لصق بالتراب من الفقر والحاجة.

٢٦- الأقرب أن معنى قوله: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡمَرۡحَمَةِ﴾: لا يقتحم العقبة من فك رقبة أو أطعم في يوم ذي مسغبة حتى يكون من الذين آمنوا، لأن شرط قبول الطاعات الإيمان بالله.

٢٧- هناك عدة أقوال ذكرها المفسرون في سبب تأخير الإيمان وذكره بعد فك الرقاب والإطعام، رغم أن الإيمان شرط لقبول هذه الطاعات.

٢٨- أصحاب المشئمة هم أصحاب الشمال، الذين يعطون كتبهم بشمائلهم، وهم كذلك أصحاب الشؤم، شؤم الكفر والمعاصي.

ثانياً: التوصيات:

في ختام هذا البحث يوصي الباحث بما يلي:

١- العناية بتفسير السور القصيرة، وعدم العدول عنها لصغر حجمها وقلة آيها، فهي رغم ذلك تحتوي على مسائل كثيرة، ولطائف عديدة، وفوائد متنوعة،

وسورة البلد نموذج على ذلك، ولولا اشتراط المجلات المحكمة لعدد محدود من الصفحات لتم التوسع فيه أكثر ، رغم أن السورة تعد من السور القصيرة.

٢- ابتكار أساليب جديدة في عرض تفسير سور القرآن الكريم يقوم على الترتيب والتنظيم وتجزئة المعلومة، ليكون ذلك أدعى للقراءة والاطلاع، خاصة في زمننا الذي قل فيه الإقبال على القراءة، ولعل من هذا الترتيب ما حصل في وقفات هذا البحث.

فهرس المراجع

١- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم البُستي، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢- الإتقان في علوم القرآن، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، المحقق: مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد، السعودية، الطبعة: الأولى.

٣- أحكام القرآن، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلَّق عليه: محمد عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

٤- إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (تفسير أبي السعود)، أبو السعود العمادي محمد بن محمد، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٥- أسرار ترتيب القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع.

٦- الأصمعيات، الأصمعي أبو سعيد عبد الملك بن قريب بن علي بن أصمع، المحقق: أحمد محمد شاكر - عبد السلام محمد هارون، دار المعارف – مصر، الطبعة السابعة، ١٩٩٣م.

٧- بحر العلوم، نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي، تحقيق: د. محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت.

٨- البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر – بيروت.

٩- البرهان في تناسب سور القرآن، أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي، أبو جعفر، تحقيق: محمد شعباني، دار النشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ المغرب، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠م.

١٠- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادى (المتوفى: ٨١٧هـ) المحقق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة.

١١- تاريخ نزول القرآن، محمد رأفت سعيد، دار الوفاء – المنصورة، مصر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م.

١٢- التبيان في أقسام القرآن، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، المحقق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

١٣- التحرير والتنوير (تفسير ابن عاشور)، محمد الطاهر بن محمد ابن عاشور التونسي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

١٤- التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، ابن جزي الكلبي الغرناطي، المحقق: الدكتور عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم – بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٦ هـ.

١٥- تفسير ابن أبى حاتم، عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تحقيق: أسعد محمد الطيب، المكتبة العصرية، صيدا.

١٦- تفسير البيضاوي، عبد الله بن عمر الشيرازي البيضاوي، دار الفكر، بيروت.

١٧- تفسير القرآن، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي، المحقق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض –السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

١٨- تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، المحقق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م.

١٩- التفسير القرآني للقرآن، عبد الكريم يونس الخطيب، دار الفكر العربي، القاهرة.

٢٠- تفسير الماوردي (النكت والعيون)، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد، الشهير بالماوردي، تحقيق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية - بيروت.

٢١- تفسير المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة: الأولى، ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م.

٢٢- التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، د. وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر المعاصر – دمشق، الطبعة: الثانية، ١٤١٨ هـ.

٢٣- تفسير مقاتل بن سليمان، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي البلخي، تحقيق: عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث – بيروت.

٢٤- تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت ٢٠٠١م، الطبعة الأولى.
٢٥- التيسير في القراءات السبع، عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو الداني، المحقق: اوتو تريزل، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
٢٦- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (تفسير السعدي)، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة.
٢٧- جامع البيان في تأويل آي القرآن، محمد بن جرير بن يزيد الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
٢٨- الجامع الصحيح (صحيح البخاري)، محمد بن إسماعيل البخاري، دار الشعب، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٧ – ١٩٨٧، حسب ترقيم فتح الباري.
٢٩- الجامع الصحيح سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون.
٣٠- الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
٣١- جمهرة الأمثال، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العسكري، دار الفكر – بيروت.
٣٢- حَاشِيةُ الشِّهَابِ عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوِي، المُسَمَّاة: عِنَايةُ القَاضِى وكِفَايةُ الرَّاضِى عَلَى تفْسيرِ البَيضَاوي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي دار النشر، دار صادر – بيروت.
٣٣- حجة القراءات، عبد الرحمن بن محمد، أبو زرعة ابن زنجلة، محقق الكتاب ومعلق حواشيه: سعيد الأفغاني، دار الرسالة، بيروت.
٣٤- الدر المنثور، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، دار الفكر– بيروت.
٣٥- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي، المحقق: الدكتور أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق.

٣٦- ديوان امرِئ القيس، امْرُؤُ القَيْس بن حجر بن الحارث الكندي، اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة – بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

٣٧- ديوان لبيد بن ربيعة العامري، لَبِيد بن ربيعة بن مالك، أبو عقيل العامري، اعتنى به: حمدو طمّاس، الناشر: دار المعرفة.

٣٨- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، تحقيق: على عبد البارى عطية، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٥هـ.

٣٩- زاد المسير في علم التفسير، عبدالرحمن بن علي الجوزي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ.

٤٠- سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية.

٤١- الشعر والشعراء، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٣ هـ.

٤٢- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.

٤٣- صحيح ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري، المحقق: د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي – بيروت.

٤٤- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٤٥- الضعفاء، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العُقَيلي، المحقق: الدكتور مازن السرساوي، دار ابن عباس – مصر، الطبعة: الثانية، ٢٠٠٨ م.

٤٦- غرائب القرآن ورغائب الفرقان، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري، دار الكتب العلمية - بيروت/ لبنان - ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ الطبعة: الأولى.

٤٧- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الفكر – بيروت.

٤٨- الفردوس بمأثور الخطاب، شيرويه بن شهردار بن شيرو يه بن فناخسرو، أبو شجاع الديلميّ الهمذاني، المحقق: السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية – بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦م.

٤٩- فنون الأفنان في عيون علوم القرآن، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن محمد الجوزي، دار البشائر - بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى - ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م.

٥٠- الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، المحقق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٥١- الفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية، نعمة الله بن محمود النخجواني، ويعرف بالشيخ علوان، دار ركابي للنشر – الغورية، مصر، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.

٥٢- في ظلال القرآن، سيد قطب إبراهيم، دار الشروق، القاهرة.

٥٣- القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

٥٤- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل، محمود ابن عمر الزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧ هـ.

٥٥- الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: الأستاذ نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢ م.

٥٦- اللباب: لابن عادل، أبو حفص عمر بن على بن عادل الدمشقى الحنبلى، دار النشر/ دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٥٧- لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، فاضل بن صالح بن مهدي بن خليل البدري السامرائي، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان – الأردن، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.

٥٨- المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب.

٥٩- مجمع الأمثال، أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني النيسابوري، المحقق: محمد محيى الدين عبد الحميد، دار المعرفة - بيروت، لبنان.

٦٠- محاسن التأويل، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي، المحقق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية – بيروت.

٦١- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية لبنان الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ -١٩٩٣م،.

٦٢- المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم ابن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا ، دار الكتب العلمية – بيروت.

٦٣- مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

٦٤- مَصَاعِدُ النَّظَرِ للإِشْرَافِ عَلَى مَقَاصِدِ السِّوَرِ، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط ابن علي بن أبي بكر البقاعي (المتوفى: ٨٨٥هـ)، مكتبة المعارف – الرياض، الطبعة: الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م.

٦٥- معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي –بيروت.

٦٦- معاني القرآن، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي الفراء، المحقق: أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشلبي، الناشر: دار المصرية للتأليف والترجمة – مصر.

٦٧- معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج، عالم الكتب – بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

٦٨- المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية – القاهرة.
٦٩- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار) دار الدعوة.
٧٠- مفاتيح الغيب (تفسير الرازي)، محمد بن عمر فخر الدين الرازى، دار إحياء التراث العربى، بيروت.
٧١- المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية دمشق، بيروت.
٧٢- مفحمات الأقران في مبهمات القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، المحقق: الدكتور مصطفى ديب البغا، مؤسسة علوم القرآن، دمشق بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٢ م.
٧٣- الموسوعة القرآنية، إبراهيم بن إسماعيل الأبياري، مؤسسة سجل العرب، الطبعة: ١٤٠٥ هـ.
٧٤- الموضوعات، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، ضبط وتقديم وتحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، الطبعة: الأولى.
٧٥- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م، بيروت.
٧٦- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٥هـ - ١٩٩٥ م.
٧٧- الوسيط في تفسير القرآن المجيد، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الدكتور أحمد محمد صيرة، الدكتور أحمد عبد الغني الجمل، الدكتور عبد الرحمن عويس، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٥ هـ- ١٩٩٤م.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المقدمة.	٦٤
التمهيد: دراسة عامة عن سورة البلد.	٦٧
سبعون وقفة مع سورة البلد.	٧٣
الخاتمة.	١٤٣
فهرس المراجع.	١٤٧
فهرس الموضوعات.	١٥٤

النعيم والعذاب في الآخرة عند أهل الكتاب
(عرض ومناقشة)

د. سامي بن علي القليطي
الأستاذ المشارك بقسم الدِّراسات الإسلاميَّة، كليَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة
جامعة طيبة بالمدينة المنورة

إنَّ الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أنَّ لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنَّ محمداً عبده ورسوله.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ﴾[1].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبًا﴾[2].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡ ۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا﴾[3].

أمَّا بعد:

فإنَّ الحديث عن مسألة "النعيم والعذاب في الآخرة عند أهل الكتاب" ببيان معتقد اليهود والنصارى في هذه المسألة المهمة من الأهمية بمكان، فهي تندرج تحت ركن في الدين عظيم، آمن به جميع الأنبياء عليهم السلام، وأمروا أتباعهم بالإيمان والتمسك به، أعني به اليوم الآخر، الذي يكافئ الله تعالى فيه الخلائق، ويجازيهم على ما قدموه في هذه الحياة الدنيا، كل بحسب ما عمل من خير أو شر، وذلك بعدله وحكمته، فهو عدل حكيم، لا يسوّي بين البر والفاجر، وبين المؤمن والكافر، وبين المذنب والمطيع.

فبيان معتقد أهل الكتاب من اليهود والنصارى في هذه المسألة المصيرية للبشرية، سيظهر فساد معتقدهم، ومدى الاضطراب والتناقض والحال التي صارت عليه معتقداتهم وكتبهم المقدسة التي بين أيديهم، ولا سيما في ركن من أركان الإيمان؛

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٠٢.

(٢) سورة النساء، الآية ١.

(٣) سورة الأحزاب، الآية ٧٠ – ٧١.

اتفقت عليه الشرائع السماوية جمعاء، ومن ثم دعوتهم إلى الإيمان بدين الإسلام؛ خاتمة الشرائع والأديان، الدين القويم، المتوازن في معتقداته وشرائعه وقيمه وأخلاقه، السالم من التحريف والتبديل، والتناقض والاضطراب.

وقد عنونت لهذه الدراسة بـ: "النعيم والعذاب في الآخرة عند أهل الكتاب (عرض ومناقشة)"، سالكاً في معالجتها مناهج علمية عدة؛ منها: المنهج الموضوعي، بعرض معتقد أهل الكتاب من خلال كتبهم التي يقرون ويؤمنون بها بكل موضوعية، والمنهج الوصفي، بوصف معتقدهم كما يظهر من كتبهم، والمنهج المقارن، يقوم على مقارنة نصوصهم بعضها ببعض، ومقارنة معتقدهم بما جاء في القرآن الكريم عنهم، والمنهج التحليلي الاستنباطي، يقوم على تحليل نصوصهم واستنباط معتقدهم وقولهم من خلالها، والمنهج النقدي، ببيان ما في معتقدهم من تناقض واضطراب، وما يطرأ عليه من انتقادات وإشكالات، مسترشداً في دراستي هذه بالقرآن الكريم والسنة النبوية، وكتب وأسفار أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وأقوال علماء مقارنة الأديان من المسلمين، وغيرهم، موثقاً جميع نصوصها وفق المنهج العلمي المتبع قدر الإمكان.

وقد جعلت محتويات الدراسة في مقدمة، يتلوها ثلاثة مباحث رئيسة، ويتلو ذلك كله خاتمة سأذكر فيها – بإذن الله تعالى – أهم نتائج الدراسة وتوصياتها، فقائمة بالمصادر والمراجع، وفهرس للموضوعات، وذلك على النحو التالي:

المقدمة.

المبحث الأول: موقف الشرائع مما في الآخرة من النعيم والعذاب، من خلال نصوص الكتاب والسنة.

المبحث الثاني: معتقد اليهود في النعيم والعذاب في الآخرة من خلال كتبهم.

المبحث الثالث: معتقد النصارى في النعيم والعذاب في الآخرة من خلال كتبهم.

الخاتـمة.

قائمة المصادر والمراجع.

المبحث الأول: موقف الشرائع مما في الآخرة من النعيم والعذاب، من خلال نصوص الكتاب والسنة

إنَّ الإيمان باليوم الآخر يُعدُّ في الإسلام ركناً من أركان الإيمان الستة، التي لا يستقيم إيمان الإنسان إلا بالإيمان بها جميعاً، كما قال تعالى في كتابه العزيز: ﴿ لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبْلُ ۚ وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا ﴾[٢]، وكما جاء في حديث جبريل المشهور عن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، وفيه أنَّ جبريل عليه السلام سأل النبي ﷺ عن الإيمان فقال ﷺ: "أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِّ، وَمَلاَئِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ"[٣].

والإيمان باليوم الآخر من أجلّ مباحث الإيمان وأركانه، فقد قرنه وربطه الله -عز وجل- في غير موضع في كتابه العزيز بالإيمان به وبتوحيده، كما قرنه بذلك أيضاً النبي ﷺ في العديد من أقواله وأخباره، فالإيمان بالله سبحانه يحقق أنه تعالى الخالق المستحق للعبادة، وهو الذي بيده مقاليد السموات والأراضين، والذي خلق الخلائق كلها أجمعين، والإيمان باليوم الآخر يحقق الإيمان بمصير تلك الخلائق ومآلها، فعلى ضوء تحقيق الإيمان به سبحانه وتعالى يحدد العبد هدفه وغايته، ويتخذ من الوسائل والذرائع ما يوصله لرضوان الله وتوحيده[٤].

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٧٧.

(٢) سورة النساء، الآية ١٣٦.

(٣) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان والإسلام والقدر وعلامة الساعة (١ / ٣٦).

(٤) انظر: العقائد الإسلامية لسيد سابق (ص ٢٥٩).

ومما ورد في هذا الربط: قوله تعالى في كتابه العزيز:﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[١].

وقوله تعالى:﴿ ذَٰلِكَ يُوعَظُ بِهِۦ مَن كَانَ مِنكُمْ يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ ۗ ذَٰلِكُمْ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَأَطْهَرُ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾[٢].

وقوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْأَخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا ﴾[٣].

وقوله ﷺ في حب الأنصار كما في حديث أبي هريرة ﷺ: "لاَ يُبْغِضُ الأَنْصَارَ رَجُلٌ يُؤْمِنُ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ"[٤].

ومن الإيمان باليوم الآخر الإيمان بالنعيم والعذاب الذي أعده الله عز وجل لمن أطاعه واتبع أوامره من الخلائق، أو ممن عصاه وخالف أمره واتبع هواه.

فلقد أعدَّ الله عز وجل لأهل طاعته ورضوانه النعيم المقيم، فهو منحة إلهية، وعطية ربانية، ورزق وخير وإحسان، أعدَّ الله سبحانه وتعالى لهم الجنة التي فيها من النعيم والخيرات ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، دار السلام والنعيم والكرامة، دار السرور والسعادة والبهجة، دار الأنبياء والصديقين والشهداء والصالحين، دار من رضي الله عنهم وأكرمهم، يتلذذون بها وينعمون ويأكلون ويشربون من خيراتها، نعيمها دائم، وسرورها لا ينقطع ولا ينفد، نعيمها لا

---

(١) سورة البقرة، الآية ٦٢.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٣٢.

(٣) سورة الأحزاب، الآية ٢١.

(٤) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن حب الأنصار وعلي ﷺ من الإيمان وعلاماته، وبغضهم من علامات النفاق (١ / ٨٦).

يشابهه نعيم، هي بستان عظيم، هي جنة المأوى، وجنة عدن، ودار الخلد، وفيها الفردوس العظيم، وفيها الزيادة بعد الإحسان؛ النعمة الكبرى، والعطية العظمى برؤية وجه الكريم المنان، الرحيم الرحمن، رحمة منه سبحانه وامتنان، وجزاء للخلق بما كانوا يعملون.

كما أعدَّ الله سبحانه لمن كفر به، وخالف أمره وعصاه، العذاب الأليم بنار جهنم، دار العذاب والمهانة، دار مقيم، يضع فيها الجبار من كفر به وخالف أمره، دار يضع فيها الحكم العدل بعض الموحدين من عباده ممن عصاه وخالف أمره وشاء تعذيبه إلى أجل مسمى ثم يخرجهم منها، فجهنم بعيدة القعر والمهوى، وهي سقر التي لا تبقي ولا تذر، والهاوية التي فيها نار حامية، والحطمة نار الله الموقدة، ولظى نزاعة الشوى، وهي الجحيم، وعذابها سعير، وقودها الناس والحجارة، وأهلها يتعذبون ويشقون، وطعامهم الزقوم، شجرة تخرج في أصل الجحيم، وشربهم شرب الهيم، يخوف الله تعالى بها عباده ليتقوه، ويؤمنوا به، ويطيعوا أمره، ويجتنبوا نهيه.

وقد دل على ذلك نصوص القرآن الكريم، وسنة نبيه الأمين ﷺ، وهو الذي أجمع عليه علماء المسلمين المعتبرين:

قال تعالى: ﴿ أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٢١﴾ وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿ يَوْمَ تَرَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتِ يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَـٰنِهِم بُشْرَىٰكُمُ ٱلْيَوْمَ جَنَّـٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَا ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١٢﴾ يَوْمَ يَقُولُ ٱلْمُنَـٰفِقُونَ وَٱلْمُنَـٰفِقَـٰتُ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ قِيلَ ٱرْجِعُوا۟ وَرَآءَكُمْ فَٱلْتَمِسُوا۟ نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَّهُۥ بَابٌۢ بَاطِنُهُۥ فِيهِ ٱلرَّحْمَةُ وَظَـٰهِرُهُۥ مِن قِبَلِهِ ٱلْعَذَابُ ﴿١٣﴾ يُنَادُونَهُمْ أَلَمْ نَكُن مَّعَكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ وَلَـٰكِنَّكُمْ فَتَنتُمْ أَنفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَٱرْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ

(١) سورة الجاثية، الآية ٢١-٢٢.

ٱلْأَمَانِيُّ حَتَّىٰ جَآءَ أَمْرُ ٱللَّهِ وَغَرَّكُم بِٱللَّهِ ٱلْغَرُورُ ﴿١٤﴾ فَٱلْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ مَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ ۖ هِىَ مَوْلَىٰكُمْ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴾(١).

وقال تعالى: ﴿ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ۖ كُلَّمَا رُزِقُوا۟ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا ۙ قَالُوا۟ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ ۖ وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا ۖ وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ ۖ وَهُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾(٢).

وقال سبحانه: ﴿ مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ ۖ فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى ۖ وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ ۖ كَمَنْ هُوَ خَٰلِدٌ فِى ٱلنَّارِ وَسُقُوا۟ مَآءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَآءَهُمْ ﴾(٣).

وقال سبحانه: ﴿ أَذَٰلِكَ خَيْرٌ نُّزُلًا أَمْ شَجَرَةُ ٱلزَّقُّومِ ﴿٦٢﴾ إِنَّا جَعَلْنَٰهَا فِتْنَةً لِّلظَّٰلِمِينَ ﴿٦٣﴾ إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِىٓ أَصْلِ ٱلْجَحِيمِ ﴿٦٤﴾ طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴿٦٥﴾ فَإِنَّهُمْ لَءَاكِلُونَ مِنْهَا فَمَالِـُٔونَ مِنْهَا ٱلْبُطُونَ ﴿٦٦﴾ ثُمَّ إِنَّ لَهُمْ عَلَيْهَا لَشَوْبًا مِّنْ حَمِيمٍ ﴾(٤).

وقال سبحانه: ﴿ ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيُّهَا ٱلضَّآلُّونَ ٱلْمُكَذِّبُونَ ﴿٥١﴾ لَءَاكِلُونَ مِن شَجَرٍ مِّن زَقُّومٍ ﴿٥٢﴾ فَمَالِـُٔونَ مِنْهَا ٱلْبُطُونَ ﴿٥٣﴾ فَشَٰرِبُونَ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْحَمِيمِ ﴿٥٤﴾ فَشَٰرِبُونَ شُرْبَ ٱلْهِيمِ ﴿٥٥﴾ هَٰذَا نُزُلُهُمْ يَوْمَ ٱلدِّينِ ﴿٥٦﴾ نَحْنُ خَلَقْنَٰكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ ﴾(٥).

وقال تعالى: ﴿ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ بِهِۦ وَمِنْهُم مَّن صَدَّ عَنْهُ ۚ وَكَفَىٰ بِجَهَنَّمَ سَعِيرًا ﴿٥٥﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ

---

(١) سورة الحديد، الآية ١٢-١٥.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٥.

(٣) سورة محمد، الآية ١٥.

(٤) سورة الصافات، الآية ٦٢-٦٧.

(٥) سورة الواقعة، الآية ٥١-٥٧.

كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿٥٦﴾ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَنُدۡخِلُهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۖ لَّهُمۡ فِيهَآ أَزۡوَٰجٞ مُّطَهَّرَةٞۖ وَنُدۡخِلُهُمۡ ظِلّٗا ظَلِيلًا ﴾(١).

وعن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "قَالَ اللهُ: أَعْدَدْتُ لِعِبَادِي الصَّالِحِينَ مَا لاَ عَيْنَ رَأَتْ، وَلاَ أُذُنَ سَمِعَتْ، وَلاَ خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ ـ فَاقْرَؤُوا إِنْ شِئْتُمْ: ﴿ فَلَا تَعۡلَمُ نَفۡسٞ مَّآ أُخۡفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعۡيُنٖ ﴾(٢)"(٣).

وعن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "أَوَّلُ زُمْرَةٍ تَلِجُ الْجَنَّةَ صُورَتُهُمْ عَلَى صُورَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لاَ يَبْصُقُونَ فِيهَا، وَلاَ يَمْتَخِطُونَ، وَلاَ يَتَغَوَّطُونَ أَنِيَتُهُمْ فِيهَا الذَّهَبُ، أَمْشَاطُهُمْ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ، وَمَجَامِرُهُمُ الأَلُوَّةُ(٤)، وَرَشْحُهُمُ الْمِسْكُ، وَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ زَوْجَتَانِ يُرَى مُخُّ سُوقِهِمَا مِنْ وَرَاءِ اللَّحْمِ مِنَ الْحُسْنِ، لاَ اخْتِلاَفَ بَيْنَهُمْ، وَلاَ تَبَاغُضَ، قُلُوبُهُمْ قَلْبٌ وَاحِدٌ، يُسَبِّحُونَ اللهَ بُكْرَةً وَعَشِيًّا"(٥).

وعن النعمان بن بشير ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "إِنَّ أَهْوَنَ أَهْلِ النَّارِ عَذَابًا مَنْ لَهُ نَعْلاَنِ وَشِرَاكَانِ مِنْ نَارٍ، يَغْلِي مِنْهُمَا دِمَاغُهُ، كَمَا يَغْلِي الْمِرْجَلُ، مَا يَرَى أَنَّ أَحَدًا أَشَدُّ مِنْهُ عَذَابًا، وَإِنَّهُ لأَهْوَنُهُمْ عَذَابًا"(٦).

---

(١) سورة النساء، الآية ٥٥-٥٧.

(٢) سورة السجدة، الآية ١٧.

(٣) صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة (٣ / ١١٨٥)، وصحيح مسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها (٤ / ٢١٧٤).

(٤) الأَلُوَّةُ: هو العود الذي يتبخر به. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (١ / ٦٣).

(٥) صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة (٣/ ١١٨٥)، وصحيح مسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب في صفات الجنة وأهلها وتسبيحهم فيها بكرة وعشيا (٤/ ٢١٧٨).

(٦) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار (٥ / ٢٤٠٠)، وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب أهون أهل النار عذاباً (١ / ١٩٦).

ومما ورد عن علماء الإسلام في تقرير هذا المعتقد:

ما جاء عن ابن أبي زيد القيرواني المالكي -رحمه الله- حيث قال: "وأن الله سبحانه قد خلق الجنة فأعدها دار خلود لأوليائه، وأكرمهم فيها بالنظر إلى وجهه الكريم، وهي التي أهبط منها آدم نبيه وخليفته إلى أرضه بما سبق في سابق علمه، وخلق النار فأعدها دار خلود لمن كفر به، وألحد في آياته وكتبه ورسله، وجعلهم محجوبين عن رؤيته"[١].

وقال أبو القاسم اللالكائي رحمه الله: "والجنة حق، والنار حق، وهما مخلوقان لا يفنيان أبداً، والجنة ثواب لأوليائه، والنار عقاب لأهل معصيته؛ إلا من رحم الله عز وجل"[٢].

وقال أبو محمد بن حزم -رحمه الله- في معرض حديثه عما في القرآن من عقائد: "كل ما فيه من أمور الجنة؛ من أكل وشرب، وجماع، والحور العين، والولدان المخلدين، ولباس، وعذاب في النار بالزقوم، والحميم، والأغلال، وغير ذلك، فكله حق... فمن خالف شيئاً من هذا فقد خرج عن الإسلام لخلافه القرآن، والسنن، والإجماع"[٣].

وقال ابن تيمية -رحمه الله- في معرض حديثه عمن أنكر نعيم الجنة وعذاب النار، وذكره لمذاهب الناس في ذلك من اليهود والنصارى والفلاسفة وغيرهم: "الأكل والشراب في الجنة ثابت بكتاب الله، وسنة رسوله، وإجماع المسلمين، وهو معلوم بالاضطرار من دين الإسلام، وكذلك الطيور والقصور في الجنة بلا ريب، كما وصف ذلك في الأحاديث الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ، وكذلك أن أهل الجنة لا

---

(١) مقدمة رسالة بن أبي زيد القيرواني مع شرحها قطف الجنى الداني (ص ٤٦).

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١ / ١٧٧).

(٣) الدرة فيما يجب اعتقاده (ص ٢٢١-٢٢٢).

يبولون ولا يتغوطون ولا يبصقون، لم يخالف من المؤمنين بالله ورسوله أحد، وإنما المخالف في ذلك أحد رجلين: إما كافر، وإما منافق"[١].

وقال أيضاً: "أما أهل الجنة فيأكلون ويشربون وينكحون متنعمين بذلك بإجماع المسلمين كما نطق به الكتاب والسنة"[٢].

وقال الشوكاني -رحمه الله- وهو ينقل إجماع علماء الإسلام على اللذة والنعيم والعذاب في الآخرة: "فإنهم مجمعون على ذلك، لا يخالف منهم فيه مخالف، ونصوص القرآن من فاتحته إلى خاتمته مصرحة بإثبات المعاد الجسماني، وإثبات تنعم الأجسام فيه بالمطعم والمشرب والمنكح وغير ذلك، أو تعذيبها بما اشتمل عليه القرآن من تلك الأنواع المذكورة فيه، وهكذا النصوص النبوية المحمدية مصرحة بذلك، تصريحاً يفهمه كل عاقل"[٣].

هذا هو معتقد دين الإسلام في اليوم الآخر، وما فيه من النعيم والعذاب، وهو المعتقد بعينه الذي حكاه الله عز وجل في كتابه العزيز عن الأنبياء السابقين، ومنهم أنبياء بني إسرائيل، فعقيدة الأنبياء واحدة، وهي الإيمان بالتوحيد، والدعوة إليه، والإيمان بجميع أركان وأصول الإيمان والدين، كما في حديث أبي هريرة ﷺ أنَّ النبيﷺ قال: "أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ، وَالأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ لِعَلاَّتٍ أُمَّهَاتُهُمْ شَتَّى وَدِينُهُمْ وَاحِدٌ"[٤].

---

(١) مجموع الفتاوى (٤ / ٣١٣).

(٢) المرجع السابق (٤ / ٣١٦).

(٣) إرشاد الثقات (ص ١٩).

(٤) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب ﴿ وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا ﴾ [مريم:١٦] (٣/ ١٢٧٠)، وصحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب فضائل عيسى عليه السلام (٤ / ١٨٣٧).

وفي ذلك يقول الله تعالى عن خليله إبراهيم عليه السلام: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴾[1].

ويقول سبحانه عن نبيه يوسف عليه السلام وهو أحد أنبياء بني إسرائيل: ﴿ إِنِّى تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَهُم بِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ كَٰفِرُونَ ﴿٣٧﴾ وَٱتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَآءِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ ۚ مَا كَانَ لَنَآ أَن نُّشْرِكَ بِٱللَّهِ مِن شَىْءٍ ۚ ذَٰلِكَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ عَلَيْنَا وَعَلَى ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴾[2].

ويقول سبحانه لنبيه موسى عليه السلام: ﴿ وَأَنَا ٱخْتَرْتُكَ فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ ﴿١٣﴾ إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِى وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ ﴿١٤﴾ إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا تَسْعَىٰ ﴿١٥﴾ فَلَا يَصُدَّنَّكَ عَنْهَا مَن لَّا يُؤْمِنُ بِهَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ فَتَرْدَىٰ ﴾[3].

ويقول سبحانه أيضاً لكليمه موسى عليه السلام وهو يدعو الله سبحانه **متضرعاً** ومنيباً وخاشعاً: ﴿ وَٱكْتُبْ لَنَا فِى هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ إِنَّا هُدْنَآ إِلَيْكَ ۚ ﴾[4].

ويقول سبحانه عن مؤمن آل فرعون في أثناء دفاعه عن موسى عليه السلام مخاطباً بني إسرائيل: ﴿ وَيَٰقَوْمِ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ يَوْمَ ٱلتَّنَادِ ﴿٣٢﴾ يَوْمَ تُوَلُّونَ مُدْبِرِينَ مَا لَكُم مِّنَ ٱللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ ۗ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴾[5].

وقال سبحانه وتعالى عنه أيضاً: ﴿ يَٰقَوْمِ إِنَّمَا هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا مَتَٰعٌ وَإِنَّ ٱلْءَاخِرَةَ هِىَ دَارُ ٱلْقَرَارِ ﴿٣٩﴾ مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا ۖ وَمَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن

---

(١) سورة البقرة، الآية ١٢٦.

(٢) سورة يوسف، الآية ٣٧-٣٨.

(٣) سورة طه، الآية ١٣-١٦.

(٤) سورة الأعراف، الآية ١٥٦.

(٥) سورة غافر، الآية ٣٢-٣٣.

ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٤٠﴾ وَيَا قَوْمِ مَا لِي أَدْعُوكُمْ إِلَى النَّجَاةِ وَتَدْعُونَنِي إِلَى النَّارِ ﴿٤١﴾ تَدْعُونَنِي لِأَكْفُرَ بِاللَّهِ وَأُشْرِكَ بِهِ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ ﴿٤٢﴾ لَا جَرَمَ أَنَّمَا تَدْعُونَنِي إِلَيْهِ لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ وَأَنَّ مَرَدَّنَا إِلَى اللَّهِ وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ ﴾[1].

ويقول سبحانه عن صالحي جند طالوت: ﴿ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُو اللَّهِ كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾[2].

وقال سبحانه لنبيه ورسوله عيسى عليه السلام: ﴿ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَىٰ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾[3].

وقال سبحانه على لسان عيسى عليه السلام وهو يتكلم في المهد مع بني إسرائيل: ﴿ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا ﴾[4].

ويقول سبحانه وتعالى عن أهل الكتاب من اليهود والنصارى: ﴿ لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴿١١٣﴾ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَٰئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١١٤﴾ وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَن يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ ﴾[5].

---

(١) سورة غافر، الآية ٣٩-٤٣.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٤٩.

(٣) سورة آل عمران، الآية ٥٥.

(٤) سورة مريم، الآية ٣٣.

(٥) سورة آل عمران، الآية ١١٣-١١٥.

ويقول سبحانه عنهم أيضاً: ﴿ وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَمَن يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَٰشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتَرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴾[١].

ويقول سبحانه مخاطباً بني إسرائيل مذكرهم ومنذرهم باليوم الآخر وما فيه من جزاء وحساب: ﴿ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٧﴾ وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴾[٢].

ويقول سبحانه عمن آمن منهم باليوم الآخر وما أعدَّ لهم من أجر ومثوبة: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[٣].

وذكر الشوكاني -رحمه الله- أن هذا هو معتقد جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، حيث يقول: "والحاصل أنَّ هذا أمر اتفقت عليه الشرائع، ونطقت به كتب الله عز وجل، سابقها ولاحقها، وتطابقت عليه الرسل، أولهم وآخرهم، ولم يخالف فيه أحد منهم"[٤].

وقد كان بعض أحبار اليهود في عهد رسول الله ﷺ يقرون باليوم الآخر، كما في حديث ابن مسعود رضي الله عنه حيث قال: "جَاءَ حَبْرٌ مِنَ الأَحْبَارِ إِلَى رَسُولِ الله ﷺ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّا نَجِدُ أَنَّ اللهَّ يَجْعَلُ السَّمَوَاتِ عَلَى إِصْبَعٍ، وَالأَرَضِينَ عَلَى إِصْبَعٍ، وَالشَّجَرَ عَلَى إِصْبَعٍ، وَالْمَاءَ وَالثَّرَى عَلَى إِصْبَعٍ، وَسَائِرَ الْخَلاَئِقِ عَلَى إِصْبَعٍ، فَيَقُولُ أَنَا الْمَلِكُ، فَضَحِكَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ تَصْدِيقًا لِقَوْلِ الْحَبْرِ ثُمَّ قَرَأَ رَسُولُ الله ﷺ: ﴿ وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ

---

(١) سورة آل عمران، الآية ١٩٩.

(٢) سورة البقرة، الآية ٤٧-٤٨.

(٣) سورة البقرة، الآية ٦٢.

(٤) إرشاد الثقات (ص ١٤).

حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[1]"[2].

فمما سبق ذكره وعرضه من آيات بينات، وأحاديث نبوية، يظهر بكل وضوح وجلاء: أنَّ أساس عقيدة أهل الكتاب من اليهود والنصارى هي الإيمان باليوم الآخر، يوم الجزاء والحساب، يوم التلاق والتناد، والإيمان بمصير الخلائق إما إلى جنة أو نار، وأنَّ الجنة دار المؤمنين المتقين الأبرار، والنار دار الكفار المخالفين الفجار، والإيمان بما في الجنة من ثواب ولذة ونعيم مقيم، والإيمان بما في النار من ألم وعقاب مهين، وأنَّ هذا المعتقد هو معتقد جميع الأنبياء السابقين عليهم أفضل الصلاة وأتم التسليم.

ثم إنَّ السؤال الذي نريد طرحه في نهاية هذا المبحث: هل بقي معتقد أهل الكتاب من اليهود والنصارى كما ذكره الله عنهم في كتابه العزيز؟ أم أنه طرأ عليه انحراف وتبديل وتناقض واضطراب؟

وسؤال آخر نطرحه بأسلوب مغاير: هل ورد في توراتهم وإنجيلهم وكتبهم المقدسة عندهم ومؤلفات علمائهم هذه المعاني الجليلة؛ التي وردت في الآيات الكريمات السابقة؟ أم أن الأمر مختلف عما ذكره الله عنهم؟

ولعل الإجابة عن هذه التساؤلات، ومعرفة ما آلت إليه عقائدهم في ذلك من تحريف وتبديل وتناقض واضطراب سيظهر لنا جلياً في المبحثين القادمين بإذن الله تعالى.

---

(١) سورة الزمر، الآية ٦٧.

(٢) صحيح البخاري، كتاب التفسير، باب قول ﴿ وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ ﴾ [الزمر:٦٧] (٦/ ١٥٧)، وصحيح مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار (٤ / ٢١٤٧).

المبحث الثاني: معتقد اليهود في النعيم والعذاب في الآخرة من خلال كتبهم

سبق الحديث عن أنَّ الديانة اليهودية في أصلها تُقرِّر أنَّ عقيدة اليهود هي الإيمان باليوم الآخر، وبما فيه من جنة ونار، ونعيم وعذاب، والسؤال الذي نحاول الإجابة عليه في هذا المبحث ما تم طرحه في نهاية المبحث السابق؛ وهو: هل بقي معتقد اليهود كما ذكره الله عنهم في كتابه العزيز؟ أم أنه طرأ عليه انحراف وتحريف وتبديل وتناقض واضطراب؟ وهل ورد في توراتهم وكتبهم المقدسة عندهم ومؤلفات علمائهم الإيمان باليوم الآخر، والجنة والنار، والنعيم والعذاب؛ كما ذكره الله عنهم في القرآن الكريم؟ أم أن الأمر اختلف وتغير؟

ولعل بداية الإجابة على هذه التساؤلات تتضح مما ذكره الله -عز وجل- عنهم في القرآن الكريم؛ فقد أشار سبحانه وتعالى إلى انحرافهم عن المعتقد الحق إشارة واضحة؛ حينما ذكر عنهم وذلك في سياق تحريفهم لدين الله وكتابه وشرعه ونسبة ما حرفوه له عز وجل، واستهانتهم بذلك، وأن فعلهم لا يستوجب إلا أياماً معدودة في النار لو أراد الله مؤاخذتهم[1] حيث يقول سبحانه وتعالى: ﴿ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴿٧٩﴾ وَقَالُوا۟ لَن تَمَسَّنَا ٱلنَّارُ إِلَّآ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً ۚ قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ ٱللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ ٱللَّهُ عَهْدَهُۥٓ ۖ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨٠﴾ بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَٰطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٨١﴾ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾[2].

---

(١) انظر: الشخصية اليهودية من خلال القرآن لصلاح الخالدي (ص ١٣٦).

(٢) سورة البقرة، الآية ٧٩-٨٢.

وكذلك قوله سبحانه في سياق رفضهم التحاكم إلى كتاب الله تعالى، وتمسكهم بباطلهم وذنبهم، وأن ذلك أيضاً لا يستوجب إلا أياماً معدودات في النار، وبيان الله -عز وجل- لهم أنَّ ذلك محض افتراء وكذب[١] فقد قال سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُم مُّعْرِضُونَ ﴿٢٣﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ ۖ وَغَرَّهُمْ فِي دِينِهِم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴿٢٤﴾ فَكَيْفَ إِذَا جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[٢].

وادعاؤهم أيضاً بأنَّ الجنة لليهود وحدهم، وأنَّ غيرهم لن يكون فيها، وبالتالي فهو في نار الجحيم، وقد ذكر الله قولهم هذا في كتابه العزيز حينما قال سبحانه: ﴿وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١١١﴾ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[٣].

وما ذكره الله عنهم هنا من الأماني غير المبرهنة، وذلك في حصر الجنة عليهم بكل أنانية وطمع وجشع واحتكار بغيض دون غيرهم من المتقين الأبرار؛ هو ما صرَّح به حاخاماتهم في تلمودهم المقدس، في الفصل السادس حيث جاء فيه: "النعيم مأوى الأرواح الزكية... ولا يدخل الجنة إلا اليهود، أما الجحيم فهو مأوى الكفار، ولا نصيب لهم فيه سوى البكاء؛ لما فيه من الظلام والعفونة والطين"[٤].

ثم لو يممنا وجوهنا شطر كتبهم المقدسة لوجدنا أنَّ عقيدة اليوم الآخر وما فيه من نعيم وعذاب وجنة ونار تختلف عما ذكره الله عنهم في القرآن الكريم، وما هي عليه

---

(١) انظر: الشخصية اليهودية من خلال القرآن لصلاح الخالدي (ص ١٣٧).

(٢) سورة آل عمران، الآية ٢٣-٢٥.

(٣) سورة البقرة، الآية ١١١-١١٢.

(٤) انظر: الكنز المرصود في قواعد التلمود، لأوجست روهلنج، ترجمة: يوسف نصر الله (ص ٦٨).

عند سائر الأنبياء، فاليهود في أكثر أحوالهم لا يعنون ما جاء في القرآن الكريم من وجود دار للحساب والجزاء بالفهم الذي ذكره الله عن أنبيائهم في القرآن الكريم[١].

وتوراة اليهود المتداولة بين أيديهم اليوم تكاد تخلو من ذكر اليوم الآخر والجنة والنار بما فيهما من نعيم وعذاب، وما يصاحب اليوم الآخر من أحداث وأهوال عظيمة، كانفطار السموات، وتبديل الأرض، وانتثار الكواكب، وتفجير البحار، ونسف الجبال.

يقول ول ديو رانت: "اليهود قلما كانوا يشيرون إلى حياة أخرى بعد الموت، ولم يرد في دينهم شيء عن الخلود؛ وكان ثوابهم وعقابهم مقصورين على الحياة الدنيا"[٢].

وجاء في التفسير التطبيقي للكتاب المقدس: "التوراة من التكوين إلى التثنية لا تذكر شيئاً مباشراً عنها، ولم يستطع الفريسيون أن يقدموا من التوراة دليلاً مقنعاً عن القيامة"[٣].

ويقول الدكتور علي عبد الواحد وافي: "كانت الديانة اليهودية في أصلها، تقرر البعث والنشور، واليوم الآخر والحساب، والجنة والنار، كما ينبئ بذلك القرآن الكريم، ولكن أسفار العهد القديم، التي بين أيدينا الآن، قد خلت من ذكر اليوم الآخر، ونعيمه، وجحيمه"[٤].

---

(١) انظر: اليهودية لأحمد شلبي (ص ٢٠٥).

(٢) قصة الحضارة (٢ / ٣٤٥).

(٣) التفسير التطبيقي للكتاب المقدس (ص ١٩٤٣).

(٤) الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام (ص ٣٨).

ويقول الشيخ رحمت الله الهندي في معرض حديثه عن الجنة والجحيم والقيامة وجزاء الأعمال: "ولا أثر لهذا في الكتب الخمسة لموسى، بل لا يوجد فيها سوى المواعيد الدنيوية للمطيعين والتهديدات الدنيوية للعاصين"[١].

ويقول الدكتور أحمد شلبي: "قلما يشير اليهود إلى حياة أخرى بعد الموت، ولم يرد في دينهم شيء عن الخلود، وكان الثواب والعقاب يتم في الحياة الدنيا"[٢].

ويقول الدكتور محمد عبد الله دراز عن اليهود وكتبهم: "وهكذا لا نصادف منذ آدم حتى موسى، إلى آخر عهده، أية إشارة في أي مكان، إلى حياة بعد الموت، كأنما لم يكن لعقيدة الحياة الأخرى مكان في أديانهم"[٣].

ويذكر الدكتور حسن ظاظا عن الباحث الفرنسي شارل جينيبير رأيه بأن اليهود لا يقصدون باليوم الآخر أو "يوم الرب" على حد تعبيره وما فيه من عذاب ونعيم المقصد الذي قصده الأنبياء، ولا الاعتقاد الذي يعتقده المسلمون أو المسيحيون، وأنهم يسخرون ويتهكمون بذلك اليوم، وأنَّ التوراة لم تذكر عنه شيئاً، ونص قول شارل جينيبير عن اليهود كما ينقله الدكتور حسن ظاظا: "ويرى نفس الباحث الفرنسي أن ((يوم الرب)) بالمعنى الذي قصده الأنبياء، معنى التهديد والوعيد والانتقام من العصاة وفي مقدمتهم الشعب الإسرائيلي نفسه، هذا اليوم كان موضع تهكم وسخرية من الكثيرين، وكانوا يرون أنه بعيد جداً، وأطلقوا عليه لتأكيد هذا البعد الاسم العبري ((أَحَريتْ هَيَّاميمْ))، التي معناها ((آخرة الأيام))، أو ((الآخرة))، أو ((اليوم الآخر))، وهو يوم لم تذكر التوراة عنه شيئاً، لا على عهد موسى، ولا عهد القضاة، على الأقل في النص الموجود بين أيدينا، وكأن اليهود بإطلاقهم اسم ((آخرة الأيام))،

---

(١) إظهار الحق (٣/ ٨٥٥).

(٢) اليهودية (ص ٢٠٥).

(٣) دستور الأخلاق في القرآن (ص ٢٩٥).

أو نحو ذلك، لم يكونوا على أدنى شَبَه بما استعمله المسيحيون أو المسلمون، الذين يومنون بالآخرة وأنها قريبة جداً، فاليهود يسخرون كما قلنا من بُعدها"[١].

ثم إننا على يقين بأن الله سبحانه وتعالى أوحى لموسى عليه السلام تفصيل كل شيء في التوراة التي أنزلها عليه كما ذكر ذلك سبحانه في القرآن الكريم، ومن ذلك اليوم الآخر وما فيه من نعيم وعذاب وجنة ونار[٢]، حيث يقول جلَّ وعز:﴿ ثُمَّ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ تَمَامًا عَلَى ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُم بِلِقَآءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ ﴾[٣]، ويقول سبحانه: ﴿ وَكَتَبْنَا لَهُۥ فِى ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَىْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا۟ بِأَحْسَنِهَا ۚ سَأُو۟رِيكُمْ دَارَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴾[٤]، ويقول سبحانه مؤكداً ذلك: ﴿ بَلْ تُؤْثِرُونَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿١٦﴾ وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰٓ ﴿١٧﴾ إِنَّ هَٰذَا لَفِى ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ ﴿١٨﴾ صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ ﴾[٥].

وليس كما يقوله سعيد بن منصور بن كمونة؛ العالم اليهودي، في جوابه على الاعتراضات على التوراة، وتحديداً عند الاعتراض الخامس المتعلق بخلو التوراة من الحديث عن الثواب والعقاب الآخرويين، حيث ذكر أنَّ ذلك لا يضرها وأنَّ موسى عليه السلام لعله خاطب قومه بها مشافهة فقط، وأن هذا الأمر مستفيض بينهم فلا داعي لذكره وتكراره ونص قوله هو: "الاعتراض الخامس: إنَّ هذه التوراة لم نجد فيها تصريحاً بالثواب والعقاب الأخرويين، وذلك من أهم ما يذكر، وهو الأصل الأعظم في التشريع. فلو كانت التوراة التي بأيدي اليهود منزلة من الله تع[٦] لما جاز

(١) الفكر الديني اليهودي (أطواره ومذاهبه) (ص ٩٧).

(٢) انظر: اليهودية بين الوحي الإلهي والانحراف البشري لفرج الله عبد الباري (ص ١٥٦).

(٣) سورة الأنعام، الآية ١٥٤.

(٤) سورة الأعراف، الآية ١٤٥.

(٥) سورة الأعلى، الآية ١٦-١٩.

(٦) هكذا في كلام ابن كمونة، ويقصد "تعالى".

خلوها من التصريح بذلك، والعدول عنه إلى الدنيويين، الذين قد أكثر من ذكرهم في التوراة..."[١]، إلى أنْ قال راداً على هذا الاعتراض وهو معترف بخلوها من الثواب والعقاب الأخروي: "وجوابه: إنَّ خلو التوراة من التصريح بذلك لا يضر إذا كان قد أنزل على موسى عم[٢] وخاطب به بني إسرائيل واستفاض عنهم. فإن قيل: فلم لم يكتبه في التوراة مصرحاً؟ قيل: إنَّ الأمور الإلهية لا يجوز المعارضة فيها، ثم ولا السؤال عنها، بل فربما يكون ذلك حكمة لا نعرفها"[٣]، وقوله عمن بعث فيهم موسى عليه السلام: "ولو كان مرضهم إنكار البقاء الأبدي للنفوس بعد الموت، والثواب والعقاب فيه، لكان قد كرّر ذكره في التوراة للتأكيد والتقرير. ولما لم يكن الأمر كذا اقتنع باستفاضته بين الأمة والتعريض به"[٤].

فقول ابن كمونة لا يستقيم وليس بصحيح، فخلو التوراة التي بين أيدينا من ذلك هو من التحريف والكتمان الذي تعود عليه اليهود، فالله تعالى كما تقدم في القرآن الكريم ذكر بأنَّ التوراة اشتملت تفصيل كل شيء، وكما مر معنا في المبحث السابق الآيات العديدة التي ذكرها الله وفيها خطاب موسى عليه السلام لبني إسرائيل عن اليوم الآخر وما فيه من نعيم وعذاب[٥].

ومما ذكره الله عنهم في التحريف والكتمان: قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[٦].

---

(١) تنقيح الأبحاث للملل الثلاث (اليهودية المسيحية الإسلام) (ص ٤٠).

(٢) هكذا في كلام ابن كمونة، ويقصد "عليه السلام".

(٣) تنقيح الأبحاث للملل الثلاث (اليهودية المسيحية الإسلام) (ص ٤٠).

(٤) المرجع السابق (ص ٤١-٤٢).

(٥) انظر: اليهودية بين الوحي الإلهي والانحراف البشري لفرج الله عبد الباري (ص ١٥٦).

(٦) سورة البقرة، الآية ٧٥.

وقوله سبحانه: ﴿ وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٧٨﴾ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴾[1].

وقوله سبحانه: ﴿ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَٰعِنَا لَيًّۢا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِى ٱلدِّينِ ۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَٱسْمَعْ وَٱنظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾[2].

ومن الأدلة على تحريف التوراة ومما له علاقة في موضع بحثنا: أنَّ للتوراة ثلاث نسخ شهيرة، هي: النسخة العبرية، والنسخة السامرية، والنسخة اليونانية؛ والتي تسمى أيضاً السبعينية، وهذه النسخ مختلفة في عدد أسفارها والكثير من مضامينها، فالعبرية تقع في تسعة وثلاثين سفراً، والسامرية فقط في خمسة أسفار، أو ستة، أو سبعة على خلاف بين الباحثين؛ أسفار موسى الخمسة، وسفر يوشع، وزيد سفر القضاة، والنسخة اليونانية تقع في ستة وأربعين سفرا[3].

ولو نظرنا فقط لنسختين منها وهما: العبرية، والسامرية؛ لوجدنا أنَّ اليهود لا يقرون بالسامرية، فالسامريون عند الكثير من اليهود هم جماعة من أخلاط الناس، ومن "الجوييم"، التي تعني عندهم المحتقرين وأهل النجاسة والهمجية، ويطلقوها على غير اليهود، فالسامريون عندهم من المتعاونين مع أعداء اليهود، وهم لعنة إلهية

---

(١) سورة البقرة، الآية ٧٨-٧٩.

(٢) سورة النساء، الآية ٤٦.

(٣) انظر: الأسفار المقدسة لعلي عبد الواحد وافي (ص ١٩-٢٢، ٦٦)، والفكر الديني اليهودي لحسن ظاظا (ص ٢٠٦)، والمدخل لدراسة التوراة والعهد القديم لمحمد علي البار (ص ١٢٥-١٢٧)، ودراسات في الأديان لسعود الخلف (ص ٧١-٧٣)، وقاموس الكتاب المقدس (ص ٤٥١، ٦٤٤، ٧٦٢-٧٧٣)، والتاريخ مما تقدم عن الآباء لأبي الفتح بن أبي الحسن الدنفي السامري (ص ٩٥).

حلت على بني إسرائيل، وعند بعض اليهود نجد السامريين هم من بقي من اليهود الجهلة الضعفاء في فلسطين بعد السبي البابلي[١].

يقول الحبر أبو نصر شموائيل، أحد أحبار اليهود السابقين، المعروف بعد إسلامه بالحكيم السموءال المغربي: "فلما رأى عزرا أنَّ القوم قد أحرق هيكلهم، وزالت دولتهم، وتفرق جمعهم، ورفع كتابهم، جمع من محفوظاته، ومن الفصول التي يحفظها الكهنة، ما لفق منه هذه التوراة التي في أيديهم، ولذلك بالغوا في تعظيم عزرا هذا غاية المبالغة، وزعموا أنَّ النور إلى الآن يظهر على قبره الذي عند البطائح بالعراق، لأنه عمل لهم كتاباً يحفظ لهم دينهم. فهذه التوراة التي في أيديهم على الحقيقة كتاب عزرا، وليس كتاب الله، وهذا يدل على أنه -أعني الذي جمع هذه الفصول التي بأيديهم- رجل فارغ جاهل بالصفات الإلهية، فلذلك نَسَب إلى الله تعالى صفات التجسيم والندم على ما مضى من أفعاله والإقلاع عن مثلها وغير ذلك"[٢].

ويقول رئيس قسم الآثار بجامعة تل أبيب البروفيسور إسرائيل فنكلشتاين والمؤرخ الأمريكي نيل إشر سيلبرمان في كتابهما (التوراة اليهودية مكشوفة على حقيقتها) بعد حديثهما عن تاريخ كتابة التوراة والخلاف الكبير في ذلك: "وأياً كان الأمر؛ فقد أصبح الكل يجمع على أنَّ الأسفار الخمسة (التوراة) ليست تأليفاً فردياً واحداً (كتلة واحدة)، بل تجميع وترقيع لمصادر مختلفة، كل منها كتب تحت ظروف تاريخية مختلفة؛ لإبداء وجهات نظر دينية، أو سياسية مختلفة"[٣].

---

(١) انظر: أبحاث في الفكر اليهودي لحسن ظاظا (ص ١٠٩)، والفكر الديني اليهودي لحسن ظاظا (ص ٢٠٥-٢٠٩)، وقاموس الكتاب المقدس (ص ٤٤٩-٤٥١)، والتوراة السامرية، ترجمة: نبيل الغندور (ص ٥-٦، ٢٦-٣٤).

(٢) بذل المجهود في إفحام اليهود (ص ١٣٤).

(٣) التوراة اليهودية مكشوفة على حقيقتها (ص ٣٨).

ويقول الدكتور أحمد حجازي السقا عن تاريخ التوراة في مقدمة التوراة السامرية: "وظلت التوراة صحيحة في أيدي بني إسرائيل لم يغيروا منها حرفاً إلى زمن الأسر البابلي، ثم غير بنو إسرائيل التوراة، ذلك أنهم في مدينة بابل بعد سنة (٥٨٦ ق.م) اتفق العبرانيون والسامريون على تغيير التوراة؛ لأنهم في الأسر لما تأكدوا من إدبار الدنيا عنهم، وإقبال الخير على بني إسماعيل بعد سنوات غير طويلة، رأوا أنْ يحتفظوا بكيان مستقل إلى الأبد... وكتب لهم (عزرا) كتاب التوراة على تلك المبادئ، وعرضها عليهم فسروا بها، ولما رجع بنو إسرائيل من بابل بتوراة عزرا، وسكن العبرانيون في مدنهم، وسكن السامريون في مدنهم، ظهر عداء شديد بين العبرانيين وبين السامريين بسببه اختلفت التوراة العبرية عن التوراة السامرية، ويقول العبرانيون إننا على حق، ويقول السامريون لهم بل نحن وحدنا على الحق، وأنتم الذين حرفتم وغيرتم وزدتم وأنقصتم من كتاب الله، وفي زمن المسيح عيسى بن مريم عليه السلام، كان العداء شديداً لا يطاق، بين العبرانيين والسامريين، وبسبب العداء كان اليهود لا يعاملون السامريين، وكان العبرانيون يلقبون الخارج على تقاليدهم بلقب (سامري) دلالة على أنه منبوذ من قومه"[١].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "التوراة هي أصح الكتب وأشهرها عند اليهود والنصارى، ومع هذا فنسخة السامرة مخالفة لنسخة اليهود والنصارى، حتى في نفس الكلمات العشر. ذكر في نسخة السامرة منها من أمر استقبال الطور ما ليس في نسخة اليهود والنصارى، وهذا مما يبين أنَّ التبديل وقع في كثير من نسخ هذه الكتب، فإنَّ عند السامرة نسخاً متعددة "[٢].

---

(١) التوراة السامرية، تقديم أحمد حجازي السقا (ص ٥-٧).

(٢) الجواب الصحيح (٢ / ٤٥٠).

وما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية هو ما يؤكده ناشرو التوراة السامرية(١)، ومؤلفو قاموس الكتاب المقدس فقد جاء فيه: "ويختلف النص السامري عن النص العبري فيما يقرب من ستة آلاف موضع... وتعزى معظم هذه الاختلافات إلى أخطاء في النقل، وقعت من النساخ وقت الكتابة، أو إلى أخطاء متعمدة قاموا بها عن قصد وإصرار، ويتفق نص التوراة السامرية مع الترجمة السبعينية في ألف وتسعمائة موضع"[٢].

ويؤكده أيضاً رجل من الطائفة السامرية؛ وهو أبو الفتح بن أبي الحسن الدنفي السامري فقد ذكر: أنَّ في التوراة التي بأيدي السامرة ما لم يكن في توراة اليهود، وأنَّ غالب النصوص عندهم أكمل مما عند اليهود في نسختهم العبرية[٣].

ومن تلك النصوص التي كان الاختلاف فيها بين التوراة السامرية والتوراة العبرية التي بيد اليهود؛ نص يتعلق باليوم الآخر، والعذاب والنعيم؛ الذي تكاد كما ذكرنا تخلو منه التوراة، ففي النسخة السامرية -المنبوذ أهلها وغير معترف بها عند اليهود- كان التصريح واضحاً وصريحاً بوقوع الجزاء والانتقام يوم القيامة، بينما في النسخة العبرية المعتمدة عند اليهود، فالنص يحتمل الجزاء في الدنيا أو الجزاء في الآخرة، كما نص على ذلك اليهود السامريون في إنكارهم على التوراة العبرية[٤]، وكما أكده أيضاً مفسرو العهد القديم[٥]، وكما أيده الباحثون في علم مقارنة الأديان[١]، فقد

---

(١) انظر: التوراة السامرية، ترجمة نبيل الغندور (ص ١٤).

(٢) انظر: قاموس الكتاب المقدس (ص ٤٥١-٤٥٢).

(٣) انظر: التاريخ مما تقدم عن الآباء (ص ٩٦).

(٤) انظر: الملل والنحل للشهرستاني (ص ٢٦١)، والتاريخ مما تقدم عن الآباء لأبي الفتح بن أبي الحسن الدنفي السامري (ص ٩٨ – ٩٩)، ومن الفروق بين التوراة السامرية والتوراة العبرية لأحمد حجازي السقا (ص ٥٦- ٥٧).

(٥) انظر: السنن القويم في تفسير العهد القديم (٢ / ٥٠)، واليهودية بين الوحي الإلهي والانحراف البشري =

جاء في الإصحاح الثاني والثلاثين من سفر التثنية من النسخة العبرية ما نصه: "أليس ذلك مكنوزاً عندي مختوماً عليه في خزائني. لي النقمة والجزاء. في وقت تزل أقدامهم. إن يوم هلاكهم قريب وَالْمُهَيَّآتُ لهم مسرعة؛ لأن الرب يدين شعبه. وعلى عبيده يشفق. حين يرى أنَّ اليد قد مضت، ولم يبق مَحْجُوزٌ ولا مُطْلَقٌ "[٢]، بينما جاء النص في النسخة السامرية في الإصحاح الثاني والثلاثين بألفاظ وتعابير وإشارة مختلفة، ونصه هو: "أَلَيْس هو مَجْموعاً عِنْدي مختوماً فِي خَزَائِنِي. إلى يوم الانتقام والمكَافأة. وَقْت تَزِلُّ أَقْدَامُهُمْ. إذ قريب يَوْم تَعنْتهم وتُسرع المستعدّات إليْهم. إذ يدين اللهُ قومَه وعن عَبِيدِهِ يَصْفح إذ يَرَى أن زالتْ اليد وانقرضَ المحاصر والمطلق"[٣].

ويقول الدكتور أحمد حجازي السقا في تعليقه على التوراة السامرية: "ولو لم نقرأ التوراة السامرية ما كنا لنعلم كثيراً مما كتبه اليهود بأيديهم في التوراة لأغراضهم. وعلى سبيل المثال: حينما نقرأ هذا النص في التوراة العبرانية: يقول الله تعالى: (أليس ذلك مكنوزاً عندي. مختوماً عليه في خزائني؟ لي النقمة والجزاء في وقت تزل أقدامهم) (تث ٣٤: ٣٤-٣٥) لا نفهم منه أنه يشير إلى الجزاء في يوم القيامة؛ بل نفهم أنَّ الجزاء يأتي إما في الدنيا وإما في الآخرة. وحينما نقرؤه في التوراة السامرية لا نفهم منه إلا أنه يشير إلى الجزاء في يوم معلوم؛ وهو يوم القيامة"[٤].

=

لفرج الله عبد الباري (ص ١٥٤-١٥٥).

(١) انظر: من الفروق بين التوراة السامرية والتوراة العبرية لأحمد حجازي السقا (ص ٥٦- ٥٧)، واليهودية بين الوحي الإلهي والانحراف البشري لفرج الله عبد الباري (ص ١٥٤-١٥٥).

(٢) النسخة العبرية، سفر التثنية، الإصحاح ٣٢، الفقرات ٣٤-٣٦.

(٣) النسخة السامرية، سفر تثنية الاشتراع، الإصحاح ٣٢، الفقرات ٣٤-٣٦.

(٤) التوراة السامرية، تقديم: أحمد حجازي السقا (ص ١٣).

ثم إنَّ هذين النصين سواء يدلان على الجزاء والحساب والنعيم والعذاب يوم القيامة أم لا؟ فإننا على يقين بأنَّ توراة موسى عليه السلام الحقيقية فيها تفصيل كل شيء كما تقدم، وهي مليئة بالحديث عن اليوم الآخر وتفصيلاته، مثلها مثل الكتب السماوية، فالقرآن الكريم على سبيل المثال قلما نجد فيه سورة إلا وفيها الحديث عن النعيم والعذاب والجزاء والحساب يوم القيامة، وأن هذا الفلس الذي نجده في التوراة التي بأيدي اليهود عن ذلك اليوم لهو دليل كما تقدم على التحريف والتبديل الذي طرأ عليها[١].

فخلاصة الأمر أنَّ فكرة اليوم الآخر والنعيم والعذاب لم تكن واضحة في التوراة التي بأيديهم، وكذلك ما جاء فيما يتعلق بالجنة والنار، فقد ورد في التوراة في مواضع عدة ما يتعلق بالجنة، فقد جاء في سفر التكوين الحديث عن آدم عليه السلام وأكله وزوجه من الشجرة في جنة عدن بوسواس من الحية، ومما جاء في القصة: "وأخذ الرب الإله آدم ووضعه في جنة عدن ليعلمها ويحفظها. وأوصى الرب الإله آدم قائلاً: من جميع شجر الجنة تأكل أكلاً. وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها؛ لأنك يوم تأكل منها موتاً تموت"، وجاء فيها أيضاً: "وسمعا صوت الرب الإله ماشياً في الجنة عند هبوب ريح النهار. فاختبأ آدم وامرأته من وجه الرب الإله في وسط شجر الجنة، فنادى الرب الإله آدم، وقال له: أين أنت. فقال سمعت صوتك في الجنة فخشيت لأني عريان فاختبأت"، إلى أنْ قال في نهاية القصة: "فأخرجه الرب الإله من جنة عدن ليعمل الأرض التي أُخذ منها. فطرد الإنسان وأقام شرقي جنة عدن الكروبيم ولهيب سيف متقلب لحراسة طريق شجرة الحياة "[٢].

---

(١) انظر: اليهودية بين الوحي الإلهي والانحراف البشري لفرج الله عبد الباري (ص ١٥٥-١٥٦).

(٢) سفر التكوين، الإصحاح ٢، الفقرات ١٥-٢٤.

فما ورد عن الجنة هنا ليس فيه إشارة إلى أنه المكان الذي يثاب فيها الصالحون يوم القيامة، وما ورد يشعر بأن الجنة في هذه الدنيا، وأنها جنة أرضية[١]، وقد أشار إلى ذلك الفيلسوف اليهودي سعديا الفيومي حيث يقول: "المسألة الثالثة: وهو القول في مكان هؤلاء المثابين والمعاقبين، إذ هم ناس أجسام وأرواح فلا بد لهم من مكان يستقرون عليه، ومحيط يحيط بهم، فيخلقهما الخالق جلَّ وعزَّ ويسكنهم فيه، وهذا القول ضرورة الخلق تدفع إلى القول به، ومع ذلك فالكتب قد ذكرته لكنها سمته سماء وأرضا"[٢].

ومثل ذلك ما يتعلق بذكر النار، فنصوص التوراة عنها قليلة جداً، وغير واضحة الدلالة، وإنْ كان حظها أحسن من الجنة، فقد جاء في سفر العدد من التوراة عن موسى عليه السلام أنه قال لقومه: "إن مات هؤلاء كموت كل إنسان وأصابتهم مصيبة كل إنسان فليس الرب قد أرسلني. ولكن إنْ ابتدع الرب بدعة وفتحت الأرض فاها وابتلعتهم وكل ما لهم فهبطوا أحياء إلى الهاوية تعلمون أن هؤلاء القوم قد ازدروا الرب"[٣]، وقوله في سفر التثنية: "فرأَى الرب ورذل من الْغَيْظ بنيه وبناته. وقال: أَحْجُبُ وجهي عنهم، وَأَنْظر ماذا تكون آخِرتهم. إنهم جيل مُتَقَلِّب، أولاد لا أمانة فيهم. هم أَغَارُونِي بما ليس إِلهاً، أغاظُونِي بأباطيلهم. فأنا أُغِيرُهُمْ بما ليس شعباً، بِأُمَّة غَبِيَّة أُغِيظهم. إنه قد اشتعلت نار بِغَضَبِي فَتَتَّقِدُ إلى الهاوية السفلى، وتأكل الأَرض وَغَلَّتَهَا، وَتحرق أُسُس الجبال. أَجمع عليهم شروراً، وَأُنْفِدُ سهامي فيهم، إِذ هم خاوون

---

(١) انظر: اليهودية بين الوحي الإلهي والانحراف البشري لفرج الله عبد الباري (ص ١٨٠)، والتلمود أسرار حقائق للحسيني الحسيني (ص ٦١٨).

(٢) انظر: الأمانات والاعتقادات (ص ٢٦٩).

(٣) سفر العدد، الإصحاح ١٦، الفقرات ٢٩-٣٠.

من جوع، وَمَنهوكون من حُمَّى وداء سَامٍّ، أُرْسِلُ فيهم أنياب الوحوش مع حُمَة زواحف الأَرض"[١].

فما ورد عن النار هنا يفهم منه ما فهمناه عند ذكر الجنة، من أنَّ الهاوية أو النار قد تكون في الدنيا وليست في الآخرة، وقد يكون المراد بها القبر أو مكان تحت الأرض؛ فقد جاء في قاموس الكتاب المقدس: "الجحيم: الهاوية مقر الموتى. وهي ترجمة للكلمة العبرية (شئول)، والكلمة اليونانية (هاديس)، وقد فهم العبرانيون هذه الكلمة تارة كأنها قبر أو موت، وقد صور كتاب الأسفار المقدسة الجحيم كأنه مكان تحت الأرض... وله أبواب... وهو مكان مظلم مخيف سكانه يشعرون، ولكنهم في بليد جامد... تذهب إليه نفوس الجميع... فيه القصاص، وفيه الثواب"[٢].

وقبل الانتقال لبعض ما جاء في بقية أسفار العهد القديم والتلمود من الحديث عن النعيم والعذاب والجنة والنار، ونوع النعيم والعذاب لمن يقول به، لعله من المناسب ذكر بعض آراء الباحثين في علم مقارنة الأديان في الأسباب التي من أجلها نجد التوراة وعدداً من كتب العهد القديم تكاد تخلو من الحديث اليوم الآخر وعن النعيم والعذاب، والجنة والنار، وجزاء العاملين يوم القيامة، وكذا الأبعاد التي ترتبت على هذا الخلو.

ذكر الدكتور أحمد شلبي: أنَّ ديانة اليهود هي ديانة أعمال ولا تعنى بالإيمان والاعتقاد، وأنه تبعاً لذلك لا تتكلم عن الآخرة والبعث والحساب، وقلما يوجد في كتبهم الإشارة إلى حياة أخرى بعد الموت، أو الحديث عن الخلود، والثواب والعقاب في الآخرة، وأن الثواب والعقاب يتم عندهم في الدنيا، وذكر أيضاً: أنَّ فكرة البعث في خلد اليهود لم تدر إلا بعد أن فقدوا الرجاء في أن يكون لهم قوة وسلطان في الأرض،

---

(١) سفر التثنية، الإصحاح ٣٢، الفقرات ١٩-٢٤.

(٢) انظر: قاموس الكتاب المقدس (ص ٢٥٠).

ويذكر أنهم لعلهم أخذوا شيئاً منها عن المصريين، ثم ذكر أنَّ الشعب اليهودي بالنسبة للنعيم والعذاب على قسمين:

أولها: من عاش حياته سعيداً طليقاً حراً؛ فهؤلاء في الفكر اليهودي حصلوا على الجانب المادي من رضا إلههم.

وثانيها: من فقد السعادة في الدنيا، وعاش مشرداً تحت سلطان الجوييم، أو في المنفى؛ فهؤلاء يرى الفكر اليهودي أنَّ من حقهم العودة للحياة مرة أخرى لينالوا نصيبهم من المتعة والنعيم[١].

وما ذكره الدكتور أحمد شلبي من أنَّ ديانة اليهود ديانة عمل لا اعتقاد ذكره الارشمندريت إلياس؛ رئيس دير مار جرجس حيث يقول: "إنَّ الشعب الإسرائيلي كان يميل باستمرار إلى عبادة خارجية، وليس من القلب والروح"[٢].

ويتحدث الدكتور أسعد السحمراني حول فكرة البعث في خلد اليهود وأنها لم تدر إلا بعد أن فقدوا الرجاء في أن يكون لهم قوة وسلطان في الأرض حيث يذهب إلى أنَّ هذا صنيع اليهود، فالدين عندهم مسخر لأهدافهم وأغراضهم السياسية والاقتصادية والمالية ولمصالحهم الدنيوية والشخصية، ويذكر أن خدمة هدفهم قد تستلزم أحياناً تحريفهم النص الديني، أو تحريف المفهوم والمراد، وهذا من الأمور السهلة التنفيذ والوقوع عندهم[٣].

ويذكر الدكتور محمد أبو شامة أنَّ هناك فكرة واحدة استولت على عقيدة اليهود في المكافآت والعقوبات، وهي كونها مادية متعلقة بالحياة الدنيا؛ عاضداً قوله بكلام لسبينوزا صاحب: "رسالة في اللاهوت والسياسة" حيث يقول: "لم يرد في

---

(١) انظر: اليهودية (ص ٢٠٥-٢٠٦).

(٢) العبادة المسيحية (ص ٨).

(٣) انظر: من اليهودية إلى الصهيونية (ص ١٣٠).

التوراة الموجودة بين أيدينا ذكر للدار الآخرة، فلم توعد اليهود بشي مقابل طاعتهم، إلا باستمرار دولتهم، التي يسعدون بها، وبنعيم الدنيا، وفي مقابل ذلك فإنها أنذرتهم بسقوط الدولة، وبأفدح المصائب لو أنهم عصوا الميثاق ونقضوه. وكما أنَّ غاية كل مجتمع، وكل دولة، هي العيش في أمن، والحصول على مزايا معينة، فإنَّ الوعود التي نجدها في التوراة مقابل المحافظة على الشريعة، لم تكن سوى الأمن في الحياة، والنعم المادية، وعلى العكس من ذلك، فلم يتنبأ لهم بعذاب أكيد مقابل عصيانهم سوى انهيار الدولة، وما نتج عن ذلك عادة من الشرور، وكذلك بعض المصائب التي تحل بهم خاصة، وذلك نتيجة لانهيار دولتهم[١]... فإذا نظرنا في العقوبات والمكافآت التي تحدثت عنها التوراة، نجد أنها تتعلق بأشياء مادية، وينالها المرء سواء أكانت عقوبة أو جزاء، في الحياة الدنيا... فهي فكرة واحدة، استولت على عقلية بني إسرائيل. عقاب؛ وصورته: قحط، هلاك، ذلة، عار، استعباد الأعداء لهم. وجزاء؛ وصورته: زيادة في غلة الأرض وثمارها، ووفرة في نتاج البهائم، وزيادة في نسلهم، نصر على أعدائهم. ولا تتحدث التوراة عن ثواب أو عقاب في الدار الآخرة "[٢].

وما ذُكر من أنَّ الثواب والعقاب والجزاء والحساب عند اليهود أنه يتم عندهم في الدنيا، يذهب إليه أيضاً العديد من الباحثين؛ كالدكتور علي عبد الواحد[٣]، والدكتور كامل سعفان[٤]، والدكتور سعود الخلف[٥]، فقد ذكروا أنَّ المتأمل في كتب اليهود يجد -بسبب افتقارها الحديث عن اليوم الآخر- أنَّ وعد الثواب ووعيد

---

(١) الكلام السابق ملخص لكلام سبينوزا في كتابه: رسالة في اللاهوت والسياسة (ص ١٧٦-١٧٧).

(٢) بين الإسلام والمسيحية (ص ١٠٦-١٠٩).

(٣) انظر: الأسفار المقدسة (ص ٣٨).

(٤) انظر: دراسات في التوراة والإنجيل (ص ٩٣).

(٥) انظر: دراسات في الأديان (ص ٨٥-٨٦).

العقاب يدور حول المتعة الدنيوية من الانتصار على الأعداء، وكثرة الولد، ونماء الزرع، وراحة النفس، هذا في حال الثواب، وأما العقاب فيدور حول انتصار العدو، وسبي الذرية، وموت الزرع والماشية، وغير ذلك من الثواب والعقاب الدنيوي، وعلى حد تعبير الدكتور كامل سعفان: "كأنما تريد تصفية الحسابات في الدنيا، بحيث لا يبقى مبرر لعقاب الآخرة"[١]، ويضيف سعفان بأنَّ هذا الفقر والخلو لعله نتج من التأثر بالديانة المصرية الأخناتونية، أو كان صدى للشريعة البابلية التي كانت ديناً أرضياً عملياً، فالمتعبد عندهم لا يطلب ثواب الجنة، بل خير الدنيا[٢].

ولعل ما ذهب إليه هؤلاء الباحثون نجده بكل وضوح في سفر الجامعة من العهد القديم، حيث نص السفر بكل وضوح على النعيم والعذاب هو دنيوي، فقد جاء فيه ما نصه: "اذهب كل خبزك بفرح، واشرب خمرك بقلب طيب؛ لأن الله منذ زمان قد رضي عملك. لتكن ثيابك في كل حين بيضاء، ولا يعوز رأسك الدهن. التذْ عيشاً مع المرأة التي أحببتها كل أيام حياة باطلك التي أعطاك إياها تحت الشمس كل أيام باطلك؛ لأن ذلك نصيبك في الحياة، وفي تعبك الذي تتعبه تحت الشمس. كل ما تجده يدك لتفعله فافعله بقوتك؛ لأنه ليس من عمل ولا اختراع ولا معرفة ولا حكمة في الهاوية التي أنت ذاهب إليها "[٣].

ورأي الباحثين السابقين هو ما ذهب إليه بعض مفكري الغرب المسيحي كـ "إيمانويل كنت" كما يذكره الدكتور محمد الخشت، فقد ذهب "كنت" إلى أنَّ النص اليهودي لا يتضمن أي نوع من الإيمان بالآخرة، وأنَّ الحديث عن الثواب والعقاب هو حديث دنيوي يهدف إلى استتباب الطاعة بين أفراد الشعب اليهودي، وأنه إذا كان

---

(١) دراسات في التوراة والإنجيل (ص ٩٣).

(٢) انظر: دراسات في التوراة والإنجيل (ص ٩٣).

(٣) سفر الجامعة، الإصحاح ٩، الفقرات ٧-١١.

لدى اليهود نوع ما من الاعتقاد في الآخرة فإنَّ هذا غير واضح في التشريعات اليهودية؛ لأن كاتبي النصوص اليهودية لم يضعوا في اعتبارهم تصور الآخرة كشرط لقيام الأخلاق والدين، رغم أنه من الممتنع أنْ يكون هناك دين بلا آخرة يتحقق فيها النعيم والعذاب، فعدم وجود إيمان حقيقي بالحياة الآخرة سيترتب عليه عدم وجود مبادئ وتصورات أخلاقية عند اليهود، وأن كل الأوامر والنواهي التي في التشريع اليهودي لا تتعدى كونها قوانين إلزامية بأفعال خارجية غير مستندة إلى مفهوم النية الأخلاقية الباطنة، فهي مجرد ديانة ظاهر لا باطن تفتقر لكثير من التصورات الأخلاقية والاعتقادية[(١)].

ومن أشهر الفرق اليهودية التي تأثرت بخلو التوراة الحالية من اليوم الآخر والنعيم والعذاب في الآخرة فرقة "الصدوقيين"؛ الطبقة الارستقراطية، أصحاب المكانة والسلطة في المجتمع اليهودي، المنسوبة لرجل يقال له "صادوق"، والمسماه أيضاً بـ "صدوقيم" التي تعني بالعبرية: أهل العدل، فهذه الفرقة لا تؤمن باليوم الآخر، وتنكر البعث، وقيامة الأموات، فعندهم لا جزاء ولا ثواب ولا عذاب إلا في الدنيا، فالعمل الصالح عندهم ينتج الخير والبركة لصاحبه في الدنيا، والعمل السيء يجر على صاحبه الأزمات والمتاعب، وضيق العيش وضنكه[(٢)].

---

(١) انظر: المعقول واللامعقول في الأديان لمحمد عثمان الخشت (ص ١٤٢-١٤٣).

(٢) انظر: الأسفار المقدسة لعلي عبد الواحد وافي (ص ٣٨)، واليهودية لأحمد شلبي (ص٢٣٠-٢٣١)، وموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية لعبد الوهاب المسيري (٢/ ١٢١-١٢٢)، والمعقول واللامعقول في الأديان لمحمد عثمان الخشت (ص ١٤٥)، والمدخل لدراسة التوراة والعهد القديم لمحمد علي البار (ص ٢٥٣-٢٥٧)، ودراسات في الأديان لسعود الخلف (ص ٨٥)، وقاموس الكتاب المقدس (ص٥٣٩).

وقد جاء في إنجيل متى عنهم في أثناء مجيئهم للمسيح ما نصه: "في ذلك اليوم جاء إليه صدوقيون؛ الذين يقولون ليس قيامة"[١]، وقد أنكر عليهم المسيح مقولتهم هذه التي حاولوا إقناع المسيح بها كما يذكره الإنجيل[٢].

والسبب في ذلك كما يذكره قاموس الكتاب المقدس: حصر تعاليمهم وعقائدهم بما ورد في الكتاب المقدس حرفياً، دون ما ورد في التعاليم الشفوية "التلمود"، فهم لا يؤمنون ولا يقرون به[٣].

وقيل عنها إنها لا تقر إلا بأسفار موسى الخمسة، وسفر يوشع[٤]، فلما كانت التوراة وبقية أسفار العهد القديم لم يكن فيها ذلك الوضوح عن اليوم الآخر والجزاء والحساب والنعيم والعذاب كان هذا الإنكار عند هذه الفرقة[٥].

وممن أنكر الثواب والعقاب في الآخرة أيضاً من اليهود فرقة "الدوستانية"، وهي من فرق السامرية كما يذكره الشهرستاني، وهذه الفرقة قالت بقول الصدوقيين بأن الثواب والعقاب يكون في الدنيا[٦].

ومن أشهر الفرق اليهودية: فرقة الفريسيين، التي تعني بالآرامية "المنعزلون"، والمسماه أيضاً بـ "الفروشيم" و"الحسديم" و"الأتقياء" و"الربانيين"، والتي تمثل جمهور اليهود قديماً وحديثاً، ويعدُّ حاخاماتها واضعو التلمود، والتي يصفها قاموس الكتاب المقدس: بأنَّ ديانتهم ديانة ظاهرية، وليست قلبية داخلية[٧]، وهو نفسه ما

---

(١) إنجيل متى، الإصحاح ٢٢، الفقرة ٢٣.

(٢) إنجيل متى، الإصحاح ٢٢، الفقرات ٢٣-٣٣.

(٣) انظر: قاموس الكتاب المقدس (ص ٥٣٩).

(٤) انظر: المدخل لدراسة التوراة والعهد القديم لمحمد علي البار (ص ٢٥٤-٢٥٥).

(٥) انظر: اليهودية بين الوحي الإلهي والانحراف البشري لفرج الله عبد الباري (ص ١٦٩).

(٦) انظر: الملل والنحل (ص ٢٦١).

(٧) انظر: قاموس الكتاب المقدس (ص ٦٧٤).

أشار إليه الارشمندريت إلياس، والدكتور أحمد شلبي في وصفهما لديانة وعبادة اليهود بأنها ديانة خارجية وليست من القلب والروح وأنها ديانة عمل لا اعتقاد كما تقدم[١]، فهذه الفرقة قالت بالبعث والعودة، وأنَّ هناك ثواب للصالحين[٢]، لكنه ليس بالمعنى الذي جاء به الأنبياء عليهم السلام، حيث إنهم يقولون بعودة الصالحين بعد موتهم لهذه الدنيا، وإنهم سينشرون في الأرض، ليشتركوا في ملك المسيح المنتظر، مسيح اليهود وليس مسيح النصارى عيسى عليه السلام، ويزعمون أنهم سيكونون مع المسيح الذي يدخل الناس في ديانة موسى عليه السلام، وينقذهم مما هم فيه، وينال خصومهم العقاب المستحق، وتنتصر العدالة الإلهية، فالبعث إذاً والثواب والعقاب هو في الدنيا أيضاً، ولكن بعد موت، وبمفهوم مغاير عن مفهوم الصدوقيين والدوستانيين، وبمفهوم مغاير أيضاً لمفهوم الأنبياء والذي يقرره الإسلام[٣].

فما ذُكر هنا من بعث وثواب وعقاب عن الفريسيين ومن نحا نحوهم في فهم البعث وكيفية الثواب والعقاب، جعل بعض الباحثين يذهب إلى أنَّ المقصود بالبعث والثواب والعقاب عند اليهود هو "البعث القومي"، أو "العودة القومية" لليهود، وانتصارهم على أعدائهم فقط[٤].

---

(١) انظر: العبادة المسيحية للأرشمندريت إلياس (ص ٨)، واليهودية لأحمد شلبي (ص ٢٠٥).

(٢) انظر: الأسفار المقدسة لعلي عبد الواحد وافي (ص٦٣-٦٤)، واليهودية لأحمد شلبي (ص٢٢٧-٢٣٠)، وموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية لعبد الوهاب المسيري (٢ / ١٢٠)، والمدخل لدراسة التوراة والعهد القديم لمحمد علي البار (ص ٢٤١-٢٤٩)، والفكر الديني اليهودي لحسن ظاظا (ص٢١٠-٢١٣)، وبنو إسرائيل بين نبأ القرآن الكريم وخبر العهد القديم لصابر طعيمة (ص ٢٦٠-٢٦١)، وقاموس الكتاب المقدس (ص ٦٧٤-٦٧٥).

(٣) انظر: الأسفار المقدسة لعلي عبد الواحد وافي (ص٦٣،٣٨)، ودراسات في الأديان لسعود الخلف (ص٨٥).

(٤) انظر: الفكر الديني اليهودي لحسن ظاظا (ص ٩٦-٩٧)، واليهودية بين الوحي الإلهي والانحراف البشري لفرج الله عبد الباري (ص ١٤٦).

وممن قال بالآخرة والثواب والعقاب أيضاً الكوستانية، وهي من فرق السامرية كما يذكره الشهرستاني، ولم يحدد -رحمه الله- فهمهم للثواب والعقاب كيف هو في الآخرة[١].

ونجد بعض علماء اليهود يقرُّ بالبعث واليوم الآخر والثواب والعقاب، وذلك على سبيل الإجمال؛ فقد قال ابن كمونة بعد اعترافه بخلو التوراة من الحديث عن اليوم الآخر، وذكر أسباباً واهية تقدم التعرض لها: "اليهود معتقدة ومقرة بالبعث والنشور للأموات، وببقاء النفس بعد موت الأجساد، وتناقلوا بذلك خلفاً عن سلف، وترحموا على موتاهم، وأذعنوا بالتوبة عند ظنهم حلول الأجل، ولقنوا من أوجبوا قتله، حداً أو قصاصاً، عندما يريدون قتله، أنْ يسأل الله تع[٢] أنْ يجعل قتله كفارة عن ذنبه، بحيث يتخلص من عقاب الذنب في الآخرة... وقد أكثر أحبارهم وعلماؤهم من ذكر جزئيات أحوال الجنة والنار ورتبوها"[٣].

ويقول طبيب الدولة الأيوبية بمصر موسى بن ميمون؛ أحد علماء اليهود عند حديثه عن أركان الإيمان اليهودي، التي جعلها في ثلاثة عشر أصلاً، وتحديداً في الفصل الثالث عشر: "أنا أومن إيماناً كاملاً بقيامة الموتى، في الوقت الذي تنبعث فيه بذلك إرادة الخالق، تبارك اسمه، وتعالى ذكره الآن، وأبد الآبدين" [٤].

ويقول أبو الفتح ابن أبي الحسن الدنفي السامري، وهو من الطائفة السامرية؛ التي تقول بالبعث والثواب والعقاب: "والمعاد أيضاً فهو أصل عظيم من أصول الدين، وركن من أركانه، لأن المرء إنْ لم يعلم أنَّ ثمة حساباً وعقاباً يقيناً وإلا ارتكب

---

(١) انظر: الملل والنحل (ص ٢٦١).

(٢) هكذا في الكتاب المذكور، والمقصود "تعالى".

(٣) تنقيح الأبحاث للملل الثلاث (اليهودية المسيحية الإسلام) (ص ٤٢).

(٤) الفكر الديني اليهودي لحسن ظاظا (ص ١٣٥).

هواه وجمح فيه، وقل احتفاله واغتباطه بدينه وأعماله، وتهاون بالطاعات، لأن لم يكن وعداً بالثواب على الطاعات، ووعيداً بالعقاب على المعاصي، وإلا سلك الإنسان طريق الهوى، وتخلى عما هو مربوط به" [١].

ونجد سعديا الفيومي؛ الفيلسوف اليهودي في مقالته السابعة المتعلقة بإحياء الموتى في دار الدنيا يذكر أنَّ اليهود يبعثوا قبل الناس، وبعثهم يكون في الدنيا، ويستمر إلى الآخرة، وأبد الآبدين، وأنهم يكونون في نعيم، وأنهم ينتشرون في الأرض، ويشاركون في ملك المسيح، وأنهم لا يموتون وينتقلون للدار الآخرة، وأنَّ هذا من تفضيل الله لليهود على سائر الأمم، وأنَّ قوله هذا هو قول جمهور اليهود، وهو القول الصحيح في نظره، وأنَّ هناك قلة وعدد يسير من اليهود، لم يقولوا بقوله، وأنَّ قولهم ليس بصحيح، وذكر أنهم تأولوا نصوص البعث الدنيوي بأنَّ البعث الوارد في الدنيا عندهم، هو إحياء الدولة، وإنعاش الأمة[٢].

ونص قوله بعد ذكره لقوله ونصرته له: "أقول قولاً عاماً: أليس نحن معشر الموحدين مقرين بأنَّ الخالق جلّ جلاله محيي جميع الموتى في دار الآخرة للمجازاة؟ فأي شيء المنكر أنْ يكون فضّل هذه الأمة بمدة زيادة، يحيي فيها موتانا قبل دار الآخرة حتى يصل حياتهم تلك بحياة الآخرة؟ وأي شيء المانع من ذلك، والدافع له؟ أو ليس الله هو عدلاً يعوض كل ممتحن حسب محنته؟! وأمتنا هذه قد امتحنها بالأمور العظيمة... فبالأحرى أنْ يزيدها هذه المدة من قبل الدار الآخرة فتكون أفضل من جميع المحسنين، كما كان صبرها ومحنتهم أفضل منهم"[٣].

---

(١) التاريخ مما تقدم عن الآباء (ص ٩٧).

(٢) انظر: الأمانات والاعتقادات (ص ٢١١- ٢١٢).

(٣) المرجع السابق (ص ٢٢٩).

وقال عن إحياء الموتى واليوم الآخر والثواب والعقاب: "أما إحياء الموتى، الذي عرّفنا ربنا أنه يكون في دار الآخرة للمجازاة، فذلك مما أمتنا مجمعة عليه"[١].

كما أنَّ اليهود في المدينة كما تقدم في المبحث السابق كانوا يؤمنون باليوم الآخر، وذلك كما في حديث ابن مسعود ﷺ حيث قال: "قَالَ جَاءَ حَبْرٌ مِنَ الأَحْبَارِ إِلَى رَسُولِ الله ﷺ فَقَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنَّا نَجِدُ أَنَّ اللهَّ يَجْعَلُ السَّمَوَاتِ عَلَى إِصْبَعٍ، وَالأَرَضِينَ عَلَى إِصْبَعٍ، وَالشَّجَرَ عَلَى إِصْبَعٍ، وَالْمَاءَ وَالثَّرَى عَلَى إِصْبَعٍ، وَسَائِرَ الْخَلاَئِقِ عَلَى إِصْبَعٍ، فَيَقُولُ أَنَا الْمَلِكُ. فَضَحِكَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِذُهُ تَصْدِيقًا لِقَوْلِ الْحَبْرِ، ثُمَّ قَرَأَ رَسُولُ الله ﷺ: ﴿ وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[٢] "[٣].

وقبل الانتقال لذكر وجهات نظر علماء مقارنة الأديان في مثل المقولات التي ذكرتها عن بعض علماء اليهود فيما يتعلق بالإيمان باليوم الآخر والنعيم والعذاب، أود أنْ أشير إلى أنَّ ما ذكره الفيلسوف سعديا الفيومي من إجماع الأمة اليهودية على القول باليوم الآخر والمجازاة فيه نعيماً وعذاباً ليس بصحيح، فأي إجماع بعد ذكرنا لمقولة الصدوقيين والفريسيين، وغيرهم؟!

وأما عن وجهات نظر بعض علماء مقارنة الأديان في مثل هذه المقولات التي ذكرتها عن علماء اليهود، وإيمانهم باليوم الآخر، والنعيم والعذاب، مع خلو التوراة من ذلك، فقد تعددت وجهات نظرهم.

---

(١) المرجع السابق (ص ٢١١).

(٢) سورة الزمر، الآية ٦٧.

(٣) تقدم تخريجه في المبحث السابق.

فبعض الباحثين، كالدكتور حسن ظاظا يذكر أنَّ الأصول الثلاثة عشر لعلاّمة اليهود في العصور الوسطى موسى بن ميمون طبيب الدولة الأيوبية جاءت متأثرة بتأثر واضح بل أشد الوضوح بكلام علماء أئمة المسلمين في التوحيد والعقائد[١].

ويذكر ول ديو رانت والدكتور أحمد شلبي أنَّ اليهود لم تَدُرْ فكرة البعث والثواب والعقاب في خلدهم إلا بعد أنْ فقدوا الرجاء في أنْ يكون لهم سلطان في الأرض، وأنهم لعلهم أخذوا الفكرة عن الفرس[٢]، ويضيف الدكتور شلبي وهو ما يذهب إليه الدكتور كامل سعفان أيضاً بأنَّ الأخذ كان عن الديانة الزرادشتية الفارسية، حيث كانت هناك علاقة طيبة بين الفرس واليهود بعد احتلال الفرس لبلاد بابل وبلاد اليهود، حيث سمح قورش ملك الفرس بعودة اليهود لفلسطين، وإعادة بناء معبدهم، وفي تلك الأثناء درس اليهود الديانة الزرادشتية، فعرفوا اليوم الآخر والجنة والنار، فنقلوها للعقيدة اليهودية، وممن فعل ذلك أشعياء ودانيال[٣]، وذكر ول ديو رانت وشلبي أيضاً أنهم لعلهم تأثروا أيضاً بقدماء المصريين في ذلك[٤].

والذي يظهر أنَّ هذه الأقوال عن اليوم الآخر عند بعض اليهود لم تكن وليدة ما عند الزرادشتية الفارسية، أو المصريين القدماء، وإنما جاءت متأثرة بما ورد عند اليهود في غير التوراة من أسفار العهد القديم، وبما ورد أيضاً في التلمود المقدس عند بعضهم، وفي بعض نسخ التوراة التي يؤمن بها بعضهم عن بعض أنبيائهم من الإشارة

---

(١) الفكر الديني اليهودي لحسن ظاظا (ص ١٣٥)، وانظر أيضاً: دراسات في الأديان لسعود الخلف (ص ٨٦)، والمعقول واللامعقول في الأديان لمحمد عثمان الخشت (ص ١٤٧).

(٢) انظر: قصة الحضارة (٢ / ٣٤٥)، واليهودية لأحمد شلبي (ص ٢٠٥-٢٠٦)، واليهودية بين الوحي الإلهي والانحراف البشري لفرج الله عبد الباري (ص ١٦٣).

(٣) انظر: اليهودية لأحمد شلبي (ص ٢٠٥-٢٠٦)، ودراسات في التوراة والإنجيل لكامل سعفان (ص ٩٤).

(٤) انظر: قصة الحضارة (٢ / ٣٤٥)، واليهودية لأحمد شلبي (ص ٢٠٥).

إلى اليوم الآخر والنعيم والعذاب فيه، مع أنَّ هذه النصوص الواردة لا تعطي الفكرة الصحيحة التي جاء بها الأنبياء -عليهم السلام- كما ذكره الله تعالى في القرآن الكريم، ولا تليق بهذا الركن العظيم من أركان الإيمان والدين، وأنَّ هذه الأقوال انطلقت من البقايا التي لم تحرف عندهم، وهذا يجعلنا نؤكد الحقيقة التي كثيراً ما نتكلم عنها ونثبتها؛ وهي: أنَّ هذا القصور الكبير في هذا المعتقد العظيم جاء نتيجة التحريف والتبديل فيما أنزله الله عليهم من كتب مقدسة، وهذا لا يمنع من تأثر بعضهم ممن احتك وعاش بين المسلمين بما عند المسلمين من الحديث عن اليوم الآخر والنعيم والعذاب[1].

ولعله من المناسب ذكر بعض النصوص التي جاءت في بعض كتبهم المقدسة عندهم عن اليوم الآخر والنعيم والعذاب، والتي جعلت بعض اليهود كما تقدم يقول باليوم الآخر والجزاء فيه، مع تأكيدنا على الصورة المغايرة التي ذكرها القرآن الكريم عن الأنبياء عليهم السلام، ومنهم أنبياء بني إسرائيل، وهي أن هذا الورود الموجز الغامض لا يليق بركن عظيم، ولا بكتاب سماوي من سماته وصفاته وخصائصه الوضوح والبيان والتفصيل في بيان المعتقدات.

فقد جاء في سفر حزقيال نص يتحدث فيه عن القيامة من الموت والبعث والنعيم والعذاب؛ لكن المتأمل فيه يجد أنَّ اليوم الآخر المشار إليه في النص يوماً وبعثاً من نوع آخر، سنشير إليه بعد ذكر النص بطوله، حيث جاء في السفر ما نصه: "فقال لي: يا ابن آدم أتحيا هذه العظام. فقلت: يا سيد الرب أنت تعلم. فقال لي: تنبأ على هذه العظام، وقل لها: أيتها العظام اليابسة اسمعي كلمة الرب. هكذا قال السيد الرب لهذه العظام: ها أنا ذا أُدخل فيكم روحاً فتحيون. وأضع عليكم عصباً، وأكسيكم لحماً،

---

(١) انظر: اليهودية بين الوحي الإلهي والانحراف البشري لفرج الله عبد الباري (ص ١٦٤، ١٧٠-١٧١)، ودراسات في الأديان لسعود الخلف (ص ٨٦).

وأبسط عليكم جلداً، وأجعل فيكم روحاً؛ فتحيون وتعلمون أني أنا الرب. فتنبأت كما أمرت، وبينما أنا أتنبأ كان صوت وإذا رعش فتقاربت العظام كل عظم إلى عظمه. ونظرت وإذا بالعصب واللحم كساها وبسط الجلد عليها من فوق وليس فيها روح. فقال لي تنبأ للروح، تنبأ يا ابن آدم، وقل للروح: هكذا قال السيد الرب هلم يا روح من الرياح الأربع وهب على هؤلاء القتلى ليحيوا. فتنبأت كما أمرني، فدخل فيهم الروح، فحيوا وأقاموا على أقدامهم جيش عظيم جداً جداً. ثم قال لي: يا ابن آدم هذه العظام هي كل بيت إسرائيل. ها هم يقولون: يبست عظامنا، وهلك رجاؤنا. قد انقطعنا. لذلك تنبأ، وقل لهم: هكذا قال السيد الرب. ها أنا ذا أفتح قبوركم، وأصعدكم من قبوركم يا شعبي، وآتي بكم إلى أرض إسرائيل. فتعلمون أني أنا الرب عند فتحي قبوركم، وإصعادي إياكم من قبوركم يا شعبي. وأجعل روحي فيكم فتحيون، وأجعلكم في أرضكم، فتعلمون أني أنا الرب تكلمت وأفعل يقول الرب... وقل لهم: هكذا قال السيد الرب. ها أنا ذا آخذ بني إسرائيل من بين الأمم التي ذهبوا إليها، وأجمعهم من كل ناحية، وآتي بهم إلى أرضهم. وأصيرهم أمة واحدة في الأرض على جبال إسرائيل، وملك واحد يكون ملكاً عليهم كلهم، ولا يكونون بعد أمتين، ولا ينقسمون بعد إلى مملكتين. ولا يتنجسون بعد بأصنامهم، ولا برجاساتهم، ولا بشيء من معاصيهم، بل أخلصهم من كل مساكنهم التي فيها أخطأوا، وأطهرهم، فيكونون لي شعباً، وأنا أكون لهم إلهاً. وداود عبدي يكون ملكاً عليهم، ويكون لجميعهم راع واحد، فيسلكون في أحكامي، ويحفظون فرائضي، ويعملون بها. ويسكنون في الأرض التي أعطيت عبدي يعقوب إياها، التي سكنها آباؤكم، ويسكنون فيها هم وبنوهم وبنو بنيهم إلى الأبد، وعبدي داود رئيس عليهم إلى الأبد. وأقطع معهم عهد سلام فيكون معهم عهداً مؤبداً، وأقرهم وأكثرهم وأجعل مقدسي

في وسطهم إلى الأبد. ويكون مسكني فوقهم، وأكونُ لهم إلهاً، ويكونون لي شعباً. فتعلم الأمم أني أنا الرب مقدس إسرائيل إذ يكون مقدسي في وسطهم إلى الأبد"[١].

فأول نص سفر حزقيال هذا دلَّ على بعث وعودة وبدايات لليوم الآخر بعد موت ودفن في القبور، ولكن عندما استرسل الإصحاح الحديث عن هذا البعث وجدناه يتحدث عن بعث وعودة اليهود شعب بني إسرائيل وتملكهم للأرض المقدسة، والسيطرة عليها وانتشارهم فيها، وتنفيذ الأحكام والوصايا عليها، ونيلهم النعيم والخير فيها، وعلى حد تعبير قاموس الكتاب المقدس بأن القيامة في الإصحاح ترمز إلى "نهوض شعب الله"[٢].

ثم إنَّ الناظر في قول الفريسيين وكذا قول الفيلسوف سعديا الفيومي يجد أنهم في مقولتهم انطلقوا من هذا النص ومثيله من نصوص، وقول سعديا الفيومي بحذافيره ينطلق من هذا النص.

وجاء في سفر دانيال: "وكثيرون من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون هؤلاء إلى الحياة الأبدية، وهؤلاء إلى العار للازدراء الأبدي. والفاهمون يضيئون كضياء الجلد والذين ردوا كثيرين إلى البر كالكواكب إلى أبد الدهور"[٣].

فنص دانيال هذا يفهم منه ما تم فهمه سابقاً من نص حزقيال، ففيه استيقاظ وبعث أجساد وأرواح موتى من القبور، وأن الذين يستيقظون، ينقسمون إلى قسمين: قسم يذهب إلى نعيم وثواب في حياة أبدية، وقسم آخر إلى العار؛ حيث الازدراء والعذاب والنكال الأبدي.

---

(١) سفر حزقيال، الإصحاح ٣٧، الفقرات ٣-٢٨.

(٢) انظر: قاموس الكتاب المقدس (ص ٧٤٩).

(٣) سفر دانيال، الإصحاح ١٢، الفقرات ٢-٣.

ثم إن قول السفر: "كثيرون من الراقدين في تراب الأرض"؛ يدل على أن الذين يبعثون الكثير، وليس جميع الموتى والبشر[١]، وهذا لا يستقيم ولا يصح وهو من التحريف والتبديل الذي وقع في كتب اليهود، حيث إنَّ البعث الأخروي والنعيم والعذاب يكونان عاماً وشاملاً وليس للبعض دون البعض![٢].

ثم إنَّ هذا النص وأمثاله يجوز لنا أنْ نبين ونستدل بها على التحريف والتبديل والاختلاف الذي وقع في كتب اليهود، فقد ذهب بعض الباحثين إلى أنه لعل أصل النص قبل التحريف هو: "الكثيرون الذين رقدوا في تراب الأرض"، وأنَّ اليهود كعادتهم في تحريف الكلم عن مواضعه ومن بعد مواضعه غيروا وبدلوا حسب أهوائهم[٣].

ومن تلك النصوص التي وردت أيضاً في كتب العهد القديم، وكانت أصرح من النصوص السابقة، في ذكر اليوم الآخر والعذاب والنعيم؛ ولكن ذكرها كان ضمناً، وليس بذلك الوضوح والتصور والتفصيل الذي جاء به القرآن الكريم عن موسى عليه السلام، وأنبياء بني إسرائيل عليهم السلام:

ما جاء في المزمور الحادي عشر من المزامير المنسوبة لداود عليه السلام من قوله: "الرب في هيكل قدسه. الرب في السماء كرسيه. عيناه تنظران أجفانه، تمتحن بني آدم. الرب يمتحن الصديق. أما الشرير ومحب الظلم فتبغضه نفسه. يمطر على الأشرار فخاخاً ناراً وكبريتاً وريح السموم نصيب كأسهم؛ لأنَّ الرب عادل، ويحب العدل. المستقيم يبصر وجهه"[٤].

---

(١) انظر: قاموس الكتاب المقدس (ص ٧٤٩).

(٢) انظر: اليهودية بين الوحي الإلهي والانحراف البشري لفرج الله عبد الباري (ص ١٦١).

(٣) انظر: المرجع السابق (ص ١٦٤).

(٤) سفر المزامير، الإصحاح ١١، الفقرات ٤-٧.

وجاء في المزمور السادس عشر من قول ينسبونه لداود عليه السلام: "جعلتُ الرب أمامي في كل حين؛ لأنه عن يميني فلا أتزعزع. لذلك فرح قلبي وابتهجت روحي. جسدي أيضاً يسكن مطمئناً؛ لأنك لن تترك نفسي في الهاوية. لن تدع تقيك يرى فساداً. تُعَرّفُني سبيل الحياة. أمامك شِبَعُ سرور. في يمينك نعم إلى الأبد"[١].

وجاء في المزمور السابع عشر فيما ينسبونه إلى داود عليه السلام أنه قال: "أنا دعوتك لأنك تستجيب لي يا الله. أمل أذنيك إلي. اسمع كلامي. ميز مراحمك يا مخلص... احفظني مثل حدقة العين. بظل جناحك استرني من وجه الأشرار... نج نفسي من الشرير بسيفك. من الناس بيدك يا رب من أهل الدنيا. نصيبهم في حياتهم. بذخائرك تملأ بطونهم. يشبعون أولاداً ويتركون فضالتهم لأطفالهم. أما أنا فبالبر أنظر وجهك. أشبع إذا استيقظت بشبهك"[٢].

وجاء في المزمور التاسع والأربعين أن داود عليه السلام قال: "مثل الغنم للهاوية يساقون. الموت يرعاهم ويسودهم المستقيمون. غداة وصورتهم تبلى. الهاوية مسكن لهم. إنما الله يفدي نفسي من يد الهاوية؛ لأنه يأخذني سلاه"[٣].

وجاء في المزمور الثالث والسبعين: "ولكني دائماً معك. أمسكت بيدي اليمنى. برأيك تهديني وبعدُ إلى مجد تأخذني. من لي في السماء. ومعك لا أريد شيئاً في الأرض"[٤].

---

(١) سفر المزامير، الإصحاح ١٦، الفقرات ٨-١١.

(٢) سفر المزامير، الإصحاح ١٧، الفقرات ٦-١٥.

(٣) سفر المزامير، الإصحاح ٤٩، الفقرات ١٤-١٥.

(٤) سفر المزامير، الإصحاح ٧٣، الفقرات ٢٣-٢٥.

وجاء في سفر إشعياء: "لم تصنع خلاصاً في الأرض، ولم يسقط سكان المسكونة. تحيا أمواتك تقوم الجثث. استيقظوا ترنموا يا سكان التراب؛ لأنَّ طللك طل أعشاب، والأرض تسقط الأخيلة"[١].

ونلحظ أنَّ نص سفر إشعياء هذا يخالف نص سفر دانيال السابق الذكر، ففي سفر دانيال: "وكثيرون من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون"، بينما هنا: "تحيا أمواتك تقوم الجثث"، ففي دانيال كثيرون، وهنا الجميع، وهذا من التحريف والتناقض الواقع في كتبهم المقدسة.

وجاء في سفر إشعياء أيضاً: "لأنه هكذا قال الرب للخصيان؛ الذين يحفظون سبوتي، ويختارون ما يسرني، ويتمسكون بعهدي. إني أعطيهم في بيتي وفي أسواري نصباً واسماً أفضل من البنين والبنات أعطيهم اسماً أبدياً لا ينقطع"[٢].

وجاء في سفر إشعياء أيضاً عن بني إسرائيل وتجمعهم وبعثهم القومي في أورشليم القدس، وأنها مكان النجاة والنعيم، والكلام عن عذاب ونار المخالفين لهم[٣]: "ويحضرون كل إخوتكم من كل الأمم تقدمة للرب، على خيل وبمركبات وبهوادج وبغال وهجن، إلى جبل قدسي أورشليم قال الرب. كما يحضر بنو إسرائيل تقدمة في إناء طاهر إلى بيت الرب. واتخذ أيضاً منهم كهنة ولاويين قال الرب. لأنه كما أنَّ السموات الجديدة والأرض الجديدة التي أنا صانع تثبت أمامي يقول الرب: هكذا يثبت نسلكم واسمكم. ويكون من هلال إلى هلال، ومن سبت إلى سبت، أنَّ كل ذي

---

(١) سفر إشعياء، الإصحاح ٢٦، الفقرات ١٨-١٩.

(٢) سفر إشعياء، الإصحاح ٥٦، الفقرات ٥-٦.

(٣) انظر: تفسير إشعياء، كنيسة السيدة العذراء بالفجالة (ص ٢١٦-٢١٧).

جسد يأتي ليسجد أمامي قال الرب. ويخرجون ويرون جثث الناس الذين عصوا عليّ؛ لأنَّ دودهم لا يموت، ونارهم لا تطفأ، ويكونون رذالة لكل ذي جسد"[١].

وجاء في سفر أيوب: "أما أنا فقد علمت أنَّ وليي حي والآخر على الأرض يقوم. وبعد أنْ يفنى جلدي هذا وبدون جسدي أرى الله. الذي أراه أنا لنفسي وعيناي تنظران وليس آخر. إلى ذلك تتوق كليتايَ في جوفي"[٢].

فنص سفر أيوب هنا جاء فيه ذكر البعث ويوم القيامة، وذكر النعيم المنتظر لجميع أهل الجنة وهو رؤية الله سبحانه وتعالى، كما نجد أنَّ النص فيه تناقض فأوله يذكر فيه أنه يرى الله بدون جسده أي أنَّ بعثه روحاني لا جسدياً، ثم بعدها مباشرة يذكر في النص أنه يرى الله بعينيه وأنَّ كليتيه التي في جسده تتوق لتلك الرؤية!

ويذكر الدكتور أحمد حجازي السقا أنَّ نسخ العهد القديم مختلفة في هذا النص؛ فجاء في بعضها أنَّ ذلك روحاني وجسدي، وفي بعضها روحاني لا جسدياً، ويذكر أنَّ النص الذي فيه جسدياً وروحانياً هو: "إني لعالم بأنَّ فادي حي، ومن جسدي أعاين الله الذي أعاينه بنفسي، وعيناي تريانه. لا غيري"[٣].

وهذا بكل تأكيد من التحريف والتبديل في كتبهم المقدسة، فنص واحد يفهم منه قولان متناقضان، ثم نجد نصاً آخر يفهم منه شيء مختلف.

ونضيف إلى ذلك أيضاً نص سفر الخروج الذي فيه: أنَّ الله ذكر بأن وجهه لا يرى دون تقييده بالدنيا أو الآخرة، ونص السفر هو: "وأما وجهي فلا يرى"[٤]، وهو

---

(١) سفر إشعياء، الإصحاح ٦٦، الفقرات ٢٠-٢٤.

(٢) سفر أيوب، الإصحاح ١٩، الفقرات ٢٥-٢٧.

(٣) انظر: التوراة السامرية (ص ١٤-١٥)، ونقد التوراة أسفار موسى الخمسة (السامرية العبرانية اليونانية) (ص ٣٤١).

(٤) سفر الخروج، الإصحاح ٣٣، الفقرة ٢٣.

يناقض ما جاء في نص سفر أيوب هذا بأنه يرى الله سبحانه وتعالى، وكذلك يناقض ما جاء في أواخر الفقرة السابعة من المزمور الحادي عشر وفيها: "المستقيم يبصر وجهه"[١]، أي الصالح يرى وجه الله في الآخرة، ونجد بعض علماء اليهود أولوا هذه الرؤية تأويلاً مخالفاً لظاهر نص كتابهم، ومنهم الحبر اليهودي موسى بن ميمون، حيث ذكر أنَّ الرؤية إنْ وردت في حق الله فهي إدراك عقلي لا رؤية عين، فالله لا يرى بأي حال من الأحوال، وجميع ما ورد في رؤيته في الكتاب المقدس يجب تأويله، وليس على حقيقته، والمراد كما يذكره بأنَّ رؤية الله هي قيام المؤمن بتعظيمه وتمجيده، وعدم رؤيته يقصد بها عدم رؤية حقيقة وجوده[٢].

وجاء في سفر أيوب أيضاً: "أَالله يعلم معرفة وهو يقضي على العالين. هذا يموت في عينه كله مطمئن وساكن. أحواضه ملآنة لبناً ومخ عظامه طري. وذلك يموت بنفس مرة ولم يذق خيراً. كلاهما يضطجعان معاً في التراب والدود يغشاهما"[٣].

وجاء في سفر ملاخي: "فهو ذا يأتي اليوم المتقد؛ كالتنور، وكل المستكبرين وكل فاعلي الشر يكونون قشاً ويحرقهم اليوم الآتي، قال رب الجنود فلا يبقى لهم أصلاً ولا فرعاً. ولكم أيها المتقون أسمي تشرق شمس البرية والشفاء في أجنحتها، فتخرجون وتنشأون كعجول الصيرة. وتدوسون الأشرار؛ لأنهم يكونون رماداً تحت بطون أقدامكم يوم أفعل هذا قال رب الجنود. اذكروا شريعة موسى عبدي، وسائر فرائضي وأحكامي؛ التي أعطيتها في جبل حوريب لجميع بني إسرائيل. ها أنا أرسل

---

(١) سفر المزامير، الإصحاح ١١، الفقرات ٤-٧.

(٢) انظر: دلائل الحائرين (ص ٢٩-٣٢، ٥٩-٦٠، ٧٧-٨٨، ١٢٧، ١٤١، ١٦١).

(٣) سفر أيوب، الإصحاح ٢١، الفقرات ٢٢-٢٦.

إليكم إيليا النبي قبل أن يجيء يوم قضاء الرب الرهيب العظيم والمخوف. فيردُّ قلب الآباء على الأبناء، وقلب الأبناء على آبائهم، لئلا آتي وأضرب الأرض بلعن"[١].

فنص سفر ملاخي هذا فيه إشارة إلى أن المتقين ينجون، وأن الأشرار يهلكون وفي الهاوية يكونون، وأن هذا هو ما جاء في توراة موسى التي أنزلها الله عليه، وأنَّ هناك يوم قضاء وحساب ونعيم وعذاب.

فهذا النص إذاً يُستدل به على تحريف التوراة التي خلت من مثل هذه النصوص كما تقدم، وأن توراة موسى وشريعته ووصاياه كانت مليئة بالحديث عن مثل ذلك؛ لكن حرفت وبدلت.

كما يحق لنا ونحن المخالفون لليهود أنْ نذكر أنَّ هذا النص يناقض نص دانيال المتقدم، حيث جاء في النص إشارة واضحة إلى أنَّ جميع الأشرار والمستكبرين يفنون، ويكونون رماداً وقشاً تحت بطون الأقدام، ولا يبقى لهم أصل ولا فرع، بينما نجد في نص دانيال أنَّ الأشرار والعصاة يزدرون ويعذبون عذاباً أبدياً لا ينقطع.

كما يناقضه أيضاً من ناحية أنَّ نص دانيال ذكر أنَّ الذين يزدرون ويبعثون أو ينعمون ويفوزون الكثيرين وليس الجميع، بينما هذا النص ذكر أنَّ جميع الأشرار والمستكبرين يعذبون ويفنون.

وأخيراً أشير إلى تناقض آخر، وهو أنَّ هذا النص حكم على جميع الأشرار والمستكبرين من اليهود وغيرهم دون استثناء؛ وهذا لا يقول به اليهود، شعب الله المختار بزعمهم!!

ومن المصادر اليهودية التي جاء فيها ذكر للجنة والنار والنعيم والعذاب بل يعدُّ من أهمها "التلمود" والذي يعد من الكتب المقدسة المهمة عند كثير من اليهود؛

---

(١) سفر ملاخي، الإصحاح ٤، الفقرات ١-٦.

فقد جاء فيه كما تقدم ذكر للجنة والنار، وأنَّ الجنة مأوى اليهود، والنار مثوى غير اليهود.

والصورة التي جاء فيها ذكر النعيم والعذاب، والجنة والنار، يصفها الدكتور علي وافي بقوله: "صورة مضطربة، أدنى إلى الخرافة والأساطير منها إلى حقائق العقيدة"[١].

ولعل من المناسب ذكر بعض ما جاء في هذا الكتاب المقدس عند اليهود؛ كي يقف القارئ الكريم على مدى حقيقة ما ذكره الدكتور علي وافي من وصفه لها بالخرافة والأساطير.

فقد جاء في التلمود عن الجحيم والنعيم: "النعيم مأوى الأرواح الزكية. وقد وضع إلياس يوماً ما جبة أحد الحاخامات هناك فتعطرت من أوراق الشجر، وبقيت فيها تلك الرائحة العطرية... ومأكل المؤمنين في النعيم هو لحم زوجة الحوت المملحة كما علمت. ويقدم لهم أيضاً على المائدة لحم ثور بري كبير جداً. كان يتغذى بالعشب الذي ينبت في مائة جبل. ويأكلون أيضاً لحم طير كبير لذيذ الطعم جداً، ولحم إوز سمين للغاية. أما الشراب فهو من النبيذ اللذيذ القديم المعصور ثاني يوم خليقة العالم. ولا يدخل الجنة إلا اليهود. أما الجحيم فهو مأوى الكفار، ولا نصيب لهم فيه سوى البكاء؛ لما فيه من الظلام والعفونة والطين. ويوجد في كل محل منه زيادة على ذلك: ستة آلاف صندوق، في كل صندوق منها ستة آلاف برميل ملآى من الصبر. والجحيم أوسع من النعيم ستين مرة؛ لأنَّ الذين لا يغسلون سوى أيديهم وأرجلهم كالمسلمين، والذين لا يختنون كالمسيحيين الذين يحركون أصابعهم يفعلون إشارة الصليب يبقون هناك خالدين"[٢].

---

(١) الأسفار المقدسة (ص ٣٨).

(٢) الكنز المرصود في قواعد التلمود (ص ٦٨ – ٦٩).

وجاء فيه عن ذكر الحوت وأنثاه التي أعدت طعاماً لأهل الجنة: "والحوت كبير جداً يمكن أنْ يدخل في حلقه سمكة طولها (٣٠٠) فرسخ بدون أنْ تضايقه. وبالنسبة لحجمه الكبير رأى الله أنْ يحرمه زوجته؛ لأنه إنْ لم يفعل ذلك لامتلأت الدنيا وحوشاً أهلكت من فيها. ولذلك حبس الله الذكر بقوته الإلهية. وقتل الأنثى، وملحها وأعدها لطعام المؤمنين في الفردوس"[١].

وجاء فيه عن أرواح اليهود بعد موتهم أين تذهب؟ وكذا عذاب من قتل يهودياً من اليهود بعد موته كيف تنتقل روحه من جسد إلى جسد حتى تتطهر: "بعد موت اليهودي تخرج روحه وتشغل جسماً آخر، فإذا مات أحد الجدود مثلاً تخرج روحه وتشغل أجسام نسله الحديثي الولادة. وكان لقايين ثلاثة أرواح؛ الأولى دخلت في جسد (قورش)، والثانية في جسد (جترو)، والثالثة في المصري الذي قتله موسى. ودخلت روح (يافث) في جسد شمسون، وروح (ثار) في أيوب، وروح حواء في إسحاق، وروح رحاب القهرمانة في (هيبر)، وروح (صبائيل) في (هبلي)، وروح إشعياء في يسوع، كما قال الحاخام باشي (اباربانيل)...أما اليهود الذين يرتدون عن دينهم بقتلهم يهودياً فإن أرواحهم تدخل بعد موتهم في الحيوانات أو النباتات، ثم تذهب إلى الجحيم وتعذب عذاباً أليماً مدة اثني عشر شهراً، ثم تعود ثانياً وتدخل في الجمادات، ثم في الحيوانات ثم في الوثنيين، ثم ترجع إلى جسد اليهود بعد تطهيرها"[٢].

ولعلنا بعد سرد ما ورد في التلمود عن الجنة والنار، والنعيم والعذاب، عرفنا حقيقة وصف الدكتور علي وافي لما ورد في التلمود بأنه: صورة مضطربة، أدنى إلى الأساطير والخرافات منها إلى حقائق العقيدة.

---

(١) المرجع السابق (ص ٥٥).

(٢) الكنز المرصود في قواعد التلمود (ص ٦٦ – ٦٧).

ثم إننا نستدل بالتلمود على اليهود في بيان اضطراب وتناقض عقائدهم وأقوالهم، وذلك من باب التنزل مع الخصم، وإلزامه من خلال كتبه التي يقر بها؛ وإلا فإننا لا نقر بها فيها.

وما جاء في التلمود صريحاً من ذكر لنعيم الجنة، وأنَّ فيها أكلاً لأصناف كثيرة من اللحوم والمطعومات وشرب لأنواع من المشروبات وتنعم حسي جسدي ومعنوي، ولعذاب النار وما فيه من ألم وعقوبات وعذاب حسي جسدي ومعنوي، هو عكس ما يقوله بعض علماء وأحبار اليهود، فلقد ذكر الإمام أبو البقاء الجعفري –رحمه الله– أن اليهود ينكرون أن يكون في الجنة طعام أو نكاح أو شراب[١]، وذكر ذلك أيضاً شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله– حيث يقول:"والنصارى والصابئين من المتفلسفة وغيرهم فإنهم ينكرون أنْ يكون في الجنة أكل وشرب ولباس ونكاح، ويمنعون وجود ما أخبر به القرآن"[٢].

وما ذكره الجعفري وابن تيمية هو ما قرره الفيلسوف اليهودي سعديا الفيومي حيث يقول: "إنَّ دار الآخرة إنما الحياة فيها بالنور، وليس مع ذلك طعام ولا شراب، ولا غشيان ولا تناسل، ولا شراء ولا بيع، ولا سائر الأمور التي في الدنيا... وإنما ثواب من نور الخالق جلَّ وعزَّ"[٣].

ويقول أيضاً: "الثواب والعقاب معنيان لطيفان يخلقهما ربنا جلَّ وعزَّ في وقت المجازاة فيوصل إلى كل عبد حسب مستحقه، وهما جميعاً من عين واحدة"[٤].

---

(١) انظر: تخجيل من حرف التوراة والإنجيل (١ / ٢١١).

(٢) مجموع الفتاوى (١٣ / ٢٧٩).

(٣) الأمانات والاعتقادات (ص ٢٦٣).

(٤) المرجع السابق (ص ٢٦٥).

ويقول أيضاً: "هذه الأرض أعدت لحوائج الغذاء على الأكثر، ولذلك فيها رياض للزروع، ورياض للبساتين، وأنهار ورواضع لسقي الشجر والنبات، وجبال وأودية للأمطار والسيول، وصحاري فيها مراعي الوحوش، ومفاوز فيها طرقات للسائلين احتجنا في هذه الدار إلى هذه الفضول كلها لحاجتنا إلى الغذاء والتكسب، وأما دار الآخرة إذ لا غذاء فيها، ولا تكسب، فلا معنى لرياض ولا لنبات، ولا للأنهار، ولا للجبال، ولا للأودية، ولا لشي من هذه، وما أشبه ذلك"[١].

ويقول أيضاً: "ولما كان الناس في دار الآخرة لا يتغذون، وجب أنْ يكون الجو لهم بخلاف طبع هذا الجو، حتى لا يحتاجون إلى غذاء"[٢].

وكلام اليهود مضطرب مختلف، فسعدي الفيومي وكثير من اليهود ينفون أنَّ في الجنة والنار نعيم وعذاب حسي، ويقولون بأنه معنوي فقط، بينما نجد التلمود هنا يقول بنعيم الجنة وعذاب النار وأنهما حقيقة لا مجاز، ومعنويان وحسيان، وهذا ما نجده في سفر التكوين سابقاً عند الحديث عن أكل آدم عليه السلام من شجرة معرفة الخير والشر في الجنة، وما نجده أيضاً في قول علماء اليهود في عهد النبي ﷺ فقد كانوا يقرون بنعيم الجنة، وأنَّ فيها أكل وشرب[٣]، وذلك كما في حديث ثوبان رضي الله عنه في قصة قدوم أحد أحبار اليهود على النبي ﷺ وسؤاله له ببعض الأسئلة، حيث قال اليهودي للنبي ﷺ: "جئت أسألك. فقال له رسول الله ﷺ: أينفعك شيء إنْ حدثتك؟ قال: أسمع بأذني، فنكث رسول الله ﷺ بعود معه. فقال: سل. فقال اليهودي: أين يكون الناس يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات؟ فقال رسول الله ﷺ: هم في الظلمة دون الجسر. قال فمن أول الناس إجازة؟ قال: فقراء المهاجرين. قال اليهودي: فما تحفتهم

---

(١) المرجع السابق (ص ٢٦٩ - ٢٧٠).

(٢) المرجع السابق (ص ٢٧٠).

(٣) انظر: اليهودية بين الوحي الإلهي والانحراف البشري لفرج الله عبد الباري (ص ١٨٠-١٨١).

حين يدخلون الجنة؟ قال: زيادة كبد النون. قال: فما غذاؤهم على إثرها؟ قال: ينحر لهم ثور الجنة الذى كان يأكل من أطرافها. قال فما شرابهم عليه؟ قال: من عين فيها تسمى سلسبيلا. قال صدقت. قال وجئت أسألك عن شيء لا يعلمه أحد من أهل الأرض إلا نبي أو رجل أو رجلان. قال: ينفعك إنْ حدثتك. قال: أسمع بأذني. قال: جئت أسألك عن الولد. قال: ماء الرجل أبيض، وماء المرأة أصفر، فإذا اجتمعا فعلا مني الرجل مني المرأة أذكرا بإذن الله، وإذا علا مني المرأة مني الرجل آنثا بإذن الله. قال اليهودي: لقد صدقت وإنك لنبي، ثم انصرف فذهب. فقال رسول الله ﷺ: لقد سألني هذا عن الذى سألني عنه، وما لي علم بشيء منه حتى أتاني الله به"[(١)].

وأخيراً هذا معتقد اليهود في اليوم الآخر والنعيم والعذاب، وأنه معتقد ناقص، كُتمت الكثير من معالمه، وأنه مضطرب متخبط يميل أحياناً إلى الخرافة والأساطير، ويظهر جلياً فيه التناقض والتحريف والتبديل، وأنه مغاير للمعتقد الصحيح الذي ذكره الله عن أنبيائهم في القرآن الكريم، والمعتقد الصحيح الذي أنزله الله على نبيه موسى عليه السلام في التوراة؛ التي فيها تفصيل كل شيء قبل تحريفها وتبديلها من قبل اليهود، ثم هل معتقد النصارى في النعيم والعذاب مشابه لمعتقد اليهود وما وجدناه أم مختلف؟ فلعل الإجابة سنجدها من خلال المبحث القادم بإذن الله تعالى.

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الحيض، باب بيان صفة مني الرجل والمرأة وأن الولد مخلوق من مائهما (١/ ١٧٣).

المبحث الثالث: معتقد النصارى في النعيم والعذاب في الآخرة من خلال كتبهم

سبق أنْ بينا أنَّ عقيدة الأنبياء جميعاً هي الإيمان باليوم الآخر وما فيه من نعيم وعذاب، وجزاء وحساب، وجنة ونار، وكان من الأنبياء المشار إليهم نبي الله عيسى عليه السلام؛ آخر أنبياء بني إسرائيل، والذي أنزل الله عليه الإنجيل، فيه الهدى والبينات، وفيه العقائد والأحكام، وتهذيب النفوس والدعوة للطاعات، وترك المنكرات، وأنَّ من اتبع منهجه أفلح ورشد، ونال ما يستحقه من هبات، ومن خالفه من قومه ضل وخسر، ونال ما كتبه الله عليه من عقاب وعذاب وويلات.

والتساؤل الذي طُرح سابقاً هل عقيدة النصارى بعد رفع عيسى عليه السلام إلى السماء بقيت على الحال التي جاء بها عيسى عليه السلام؟ وعلى الحال التي ذكرها الله -عز وجل- في القرآن الكريم عن الأنبياء عليهم السلام؟ أم أنها حرفت وبدلت، وتغير حالها عما كانت عليه؟

فالجواب: أنَّ النصارى الذين يزعمون أنهم أتباع عيسى عليه السلام لم يستمروا ويسيروا في الإيمان باليوم الآخر والنعيم والعذاب على ما جاء به عيسى عليه السلام، فقد وقع عندهم التحريف والتبديل كما وقع عند اليهود من قبلهم، ولعله من خلال هذا المبحث يتضح لنا بجلاء هذا التبديل والتحريف والتناقض والتغيير الذي وقع عندهم.

فأقول: جاءت عقيدة اليوم الآخر والنعيم والعذاب في العهد الجديد مختلفة كثيراً عما هي عليه عند اليهود، فاليهود كما تقدم كان عندهم شح كبير في الحديث عن اليوم الآخر والنعيم والعذاب في التوراة المحرفة المنسوبة لموسى عليه السلام، وكان التركيز في العهد القديم عندهم على مكافآت دنيوية وحسية جزاء أعمالهم التي قاموا بها، وما ورد في اليوم الآخر في بقيه أسفار العهد القديم مع قلته رأينا فيه العديد من التناقضات

والتحريفات، ورأينا ما في التلمود من قصص وأساطير هي في الحقيقة خرافات لا يقبلها من في رأسه مسكة عقل.

وقد جاءت عقيدة النصارى مختلفة عن عقيدة اليهود، فتلك تميل إلى النزعات المادية، وهذه تميل إلى الزهد والانقطاع عن الدنيا، والعمل للآخرة والتوجه للسماء[(١)].

وقد أشارت نصوص العهد الجديد إشارة واضحة غير مفصلة إلى الإيمان باليوم الآخر، وما فيه من جزاء وحساب، ونعيم وعقاب، والتعلق بالعالم الآخر وهباته ونعيمه، والتحذير من العقاب الذي يقع فيه، وكذا البعد عن مباحات الدنيا، والبعد عن الذنوب والمنكرات، لكنه ليس كالتفصيل الذي ورد في القرآن الكريم، ففي القرآن الكريم تكاد لا توجد سورة إلا وفيها الحديث عن اليوم الآخر، والنعيم والعذاب، ومآل الخلائق يوم القيامة، فقد جاء في إنجيل متى فيما ينسبونه لعيسى عليه السلام أنه دار بينه وبين أحد الأتباع حوار جاء فيه: "وإذا واحد تقدم وقال له: أيها المعلم الصالح، أي صلاح أعمل لتكون لي الحياة الأبدية. فقال له: لماذا تدعوني صالحاً. ليس أحد صالحاً إلا واحد هو الله. ولكن إنْ أردت أنْ تدخل الحياة فاحفظ الوصايا. قال له: أية الوصايا. فقال يسوع: لا تقتل، لا تزن، لا تسرق، لا تشهد بالزور، أكرم أباك وأمك، وأحب قريبك كنفسك. قال له الشاب: هذه كلها حفظتها منذ حداثتي. فماذا يعوزني بعد. قال له يسوع: إن أردت أنْ تكون كاملاً فاذهب وبع أملاكك، وأعط الفقراء؛ فيكون لك كنز في السماء، وتعال اتبعني. فلما سمع الشاب مضى حزيناً. لأنه كان ذا أموال كثيرة"[(٢)].

وجاء في إنجيل متى أيضاً: "الإنسان الصالح من الكنز الصالح في القلب يخرج الصالحات. والإنسان الشرير من الكنز الشرير يخرج الشرور. ولكن أقول لكم: إنَّ

---

(١) انظر: بين الإسلام والمسيحية للخزرجي (ص ١١٠-١١).

(٢) إنجيل متى، الإصحاح ١٩، الفقرات ١٦-٢٢.

كل كلمة بَطَّالة يتكلم بها الناس سوف يعطون عنها حساباً يوم الدين؛ لأنك بكلامك تتبرر، وبكلامك تدان"[١].

وجاء في إنجيل مرقس: "فنظر يسوع حوله وقال لتلاميذه: ما أعسر دخول ذوي الأموال إلى ملكوت الله. فتحير التلاميذ من كلامه. فأجاب يسوع أيضاً وقال لهم: يا بني ما أعسر دخول المتكلين على الأموال إلى ملكوت الله... فبهتوا إلى الغاية قائلين بعضهم لبعض: فمن يستطيع أنْ يَخْلُصَ... وابتدأ بطرس يقول له: ها نحن قد تركنا كل شيء وتبعناك. فأجاب يسوع وقال: الحق أقول لكم، ليس أحد ترك بيتاً أو إخوة أو أخوات أو أباً أو أماً أو امرأةً أو أولاداً أو حقولاً لأجلي ولأجل الإنجيل. إلا ويأخذ مئة ضعف الآن في هذا الزمان بيوتاً وإخوة وأخوات وأمهات وأولاداً وحقولاً مع اضطهادات وفي الدهر الآتي الحياة الأبدية"[٢].

وجاء في إنجيل لوقا فيما ينسبونه للمسيح أنه قال لتلاميذه: "فلا تطلبوا أنتم ما تأكلون وما تشربون ولا تقلقوا. فإنَّ هذه كلها تطلبها أمم العالم... اطلبوا ملكوت الله وهذه كلها تزاد لكم. لا تخف أيها القطيع الصغير لأنَّ أباكم قد سر أنْ يعطيكم الملكوت. بيعوا أموالكم وأعطوا صدقة. اعملوا لكم أكياساً لا تفنى، وكنزاً لا ينفد في السموات، حيث لا يقرب سارق ولا يبلي سوس. لأنه حيث يكون كنزكم هناك يكون قلبكم أيضاً"[٣].

وجاء في رؤيا يوحنا اللاهوتي: "ثم رأيت عرشاً عظيماً أبيض والجالس عليه الذي من وجهه هربت الأرض والسماء ولم يوجد لهما موضع. ورأيت الأموات صغاراً وكباراً واقفين أمام الله، وانفتحت أسفار، وانفتح سفر آخر هو سفر الحياة ودين

---

(١) إنجيل متى، الإصحاح ١٢، الفقرات ٣٥-٣٧.

(٢) إنجيل مرقس، الإصحاح ١٠، الفقرات ٢٢-٣٠.

(٣) إنجيل لوقا، الإصحاح ١٢، الفقرات ٢٩-٣٤.

الأموات مما هو مكتوب في الأسفار بحسب أعمالهم. وسلم البحر الأموات الذين فيه، وسلم الموت والهاوية في بحيرة النار. هذا هو الموت الثاني. وكل من لم يوجد مكتوباً في سفر الحياة طرح في بحيرة النار"[١].

ويطلق النصارى على اليوم الآخر كلمة (اسخاتلوجيا)، وهي مركبة من كلمتين يونانيتين معناهما: الكلام في الآخرة، أو"علم الأخرويات"؛ أي الأمور المتعلقة بمستقبل النفس، ونهاية العالم، ومجيئ السيد المسيح الأخير، والقيامة، والدينونة، وبيان نصيب الأبرار السماوي الأبدي، والقصاص من الأشرار الأبدي[٢].

ولنترك كتاب علم اللاهوت النظامي للقس جيمس أنس يشرح لنا معتقد النصارى في اليوم الآخر، والنعيم والعذاب، ومن الذي يقوم به ويتولاه، وأنَّ النعيم والعذاب يشمل الإنس والجن، بل حتى ملائكة السماء، فمنهم من يعذب ويرمى في نار جهنم، حيث جاء فيه ما نصه: "يعلمنا الكتاب أنَّ الله أقام يوماً هو فيه مزمع أنْ يدين المسكونة بالعدل... فإنَّ البشر في هذا العالم تحت سلطان الله الأخلاقي، ولا بد من الحكم على كل شخصٍ بحسب استحقاقه. على أنَّ المفديين بالمسيح يخلصون من حكم الدينونة بحسبان استحقاق المسيح لهم، سواء عاشوا قبل مجيئه أم بعده... يظهر في ذلك اليوم عدل الله ظهوراً كاملاً، وتُعلن كل أسرار البشر، ويُحكم على كل واحد بحسب أعماله في هذه الحياة، فذلك اليوم؛ هو يوم استعلان دينونة الله العادلة... تتم هذه الدينونة عند مجيء المسيح ثانية... تجري الدينونة على كل الناس والملائكة الأشرار؛ لأنه يجازي كل واحد بحسب أعماله... وكذلك قيل في الملائكة الأشرار: إنَّ الله أسلمهم إلى قيود الظلام محفوظين للقضاء... وعند مجيء المسيح ثانيةً يُطرح

---

(١) رؤيا يوحنا اللاهوتي، الإصحاح ٢٠، الفقرات ١١-١٥.

(٢) انظر: علم اللاهوت النظامي للقس جيمس أنس، الفصل السابع والأربعون (الوفاة وحالة النفس إلى وقت القيامة).

الشيطان والملائكة في الهاوية... تتم الدينونة وفقاً لأحكام شريعة الله؛ كما هي معلنة في الضمير وفي الوحي... ولا يخلص من حكم شريعة العدل إلا مَن لهم نصيب في نعمة المسيح، الذين كُتبت أسماؤهم في سفر الحياة، لا بسبب استحقاقهم بل لأنَّ برّ المسيح حُسب لهم، وقد اتحدوا بالمسيح بواسطة الإيمان، ونالوا فوائد موته هبةً منه... فإنَّ جميع الذين قبلوه أعطاهم سلطاناً أنْ يصيروا أولاد الله. فجميع الذين يقبلونه إلهاً ومخلصاً لهم يخلصون، وجميع الذين لا يكرمونه ولا يتكلون عليه يهلكون. وليس سبب الهلاك مخالفتهم لشريعة الله فقط، بل لسبب خطيتهم العظيمة في رفضهم للمسيح"[١].

فالنصارى إذاً وانطلاقاً من عقيدتهم في بنوة المسيح وألوهيته يعتقدون أنَّ الذي يأتي ويعلن محاسبة الخلائق يوم القيامة هو: ابن الله يسوع المسيح؛ الديان الذي يدين الخلائق، حيث فوض الآب بزعمهم تلك الصلاحيات لابنه الوحيد، فالأب عندهم لا يدين أحداً، وأن المسيح الابن هو الذي سيدين، حيث سيأتي الابن يسوع في المجيء الثاني، ويحاسب الخلائق كل حسب عمله، إنْ خيراً فخير، وإنْ شراً فشر، فأهل النعيم سيكونون عن يمينه، ويعيشون بعدها عيشة السعداء، وأهل العذاب والجحيم يكونون عن يساره، ويعيشون بعدها عيشة الأشقياء[٢]، وهذا المعتقد هو الأساس الثالث من أسس العقيدة النصرانية؛ وذلك بعد القول ببنوة المسيح، وصلبه فداء للبشرية[٣].

---

(١) علم اللاهوت النظامي للقس جيمس أنس، الفصل الخمسون (الدينونة الأخيرة ونهاية العالم).

(٢) انظر: المسيحية نشأتها وتطورها لشارل جنيبير (ص ١٤٨)، ومحاضرات في النصرانية لمحمد أبو زهرة (ص١٣٢)، وحقائق أساسية في الإيمان المسيحي للقس فايز فارس (ص ٣٧٠-٣٧٥).

(٣) انظر: المسيحية لأحمد شلبي (ص ١٦٨)، ومقارنة الأديان لطارق السعدي (ص ١٨٩).

جاء في إنجيل متى: "ومتى جاء ابن الإنسان في مجده، وجميع الملائكة القديسين معه، فحينئذ يجلس على كرسي مجده. ويجتمع أمامه جميع الشعوب، فيميز بعضهم من بعض كما يميز الراعي الخراف من الجداء. فيقيم الخراف عن يمينه، والجداء عن اليسار. ثم يقول الملك للذين عن يمينه: تعالوا يا مباركي أبي، رثوا الملكوت المعد لكم منذ تأسيس العالم؛ لأني جعت فأطعمتموني. عطشت فسقيتموني. كنت غريباً فآويتموني. عرياناً فكسوتموني. مريضاً فزرتموني. محبوساً فأتيتم إليّ... ثم يقول أيضاً للذين عن اليسار: اذهبوا عني يا ملاعين إلى النار الأبدية، المعدة لإبليس وملائكته... فيمضي هؤلاء إلى عذاب أبدي، والأبرار إلى حياة أبدية"[١].

وجاء في إنجيل يوحنا: "الآب لا يدين أحداً بل قد أعطى كل الدينونة للابن. لكي يكرم الجميع الابن كما يكرمون الآب. من لا يكرم الابن لا يكرم الأب الذي أرسله. الحق الحق أقول لكم إنَّ من يسمع كلامي، ويؤمن بالذي أرسلني، فله حياة أبدية، ولا يأتي إلى دينونة بل قد انتقل من الموت إلى الحياة. الحق الحق أقول لكم إنه تأتي ساعة وهي الآن حين يسمع الأموات صوت ابن الله والسامعون يحيون؛ لأنه كما أنَّ الأب له حياة في ذاته؛ كذلك أعطى الابن أيضاً أنْ تكون له حياة في ذاته. وأعطاه سلطاناً أنْ يدين أيضاً؛ لأنه ابن الانسان. لا تتعجبوا من هذا. فإنه تأتي ساعة فيها يسمع جميع الذين في القبور صوته. فيخرج الذين فعلوا الصالحات إلى قيامة الحياة، والذين عملوا السيئات إلى قيامة الدينونة. أنا لا أقدر أنْ أفعل من نفسي شيئاً. كما أسمع أدين ودينونتي عادلة؛ لأني لا أطلب مشيئتي بل مشيئة الأب الذي أرسلني"[٢].

---

(١) إنجيل متى، الإصحاح ٢٥، الفقرات ٣١-٤٦.

(٢) إنجيل يوحنا، الإصحاح ٥، الفقرات ٢٢-٣٠.

وجاء عن بطرس الحواري في أعمال الرسل أنه قال عن يسوع المسيح: "ونشهد بأنَّ هذا هو المعين من الله دياناً للأحياء والأموات"[١].

وفي أعمال الرسل عن بولس أنه قال: "فالله الآن يأمر جميع الناس في كل مكان أنْ يتوبوا متغاضياً عن أزمنة الجهل؛ لأنه أقام يوماً هو فيه مزمع أنْ يدين المسكونة بالعدل برجُلٍ قد عيَّنه مقدماً إذ أقامه من الأموات"[٢].

وجاء في رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس: "لأنه لابد أننا جميعاً نظهر أمام كرسي المسيح لينال كل واحد ما كان بالجسد بحسب ما صنع خيراً كان أم شراً"[٣].

فقول النصارى بأن المسيح هو الديان، الذي يحاسب الخلائق، ويهبهم النعيم والعذاب في الآخرة؛ ينطلق كما أسلفت من عقيدتهم الباطلة ببنوة المسيح وألوهيته، وليس هنا موطن مناقشتهم في قولهم ببنوة المسيح وألوهيته فقد أسهب العلماء في الرد عليهم في كثير من كتبهم، ولكن أشير إشارة موجزة إلى أنَّ هذه النصوص التي ذكرتها أشارت إلى أنَّ عيسى ابن الإنسان كما في نص يوحنا، وأنه رجل كما في نص أعمال الرسل، وأنه رسول مرسل وليس بإله كما في نص يوحنا، وأنه يعجز ولا يقدر أنْ يفعل شيئاً من تلقاء نفسه كما عند يوحنا أيضاً، والنصوص السابقة فيها أنَّ المسيح قائم بذاته، والله قائم بذاته لكل صفاته، وهما مختلفان وليست ذواتهما وصفاتهما واحدة، فهذا الإشارات والحقائق كلها تدل دلالة واضحة على عبوديته، وأنه بشر مرسل، وليس بابن لله، أو إله يعبد، أو أن الذات الإلهية متحدة ومتجسدة بيسوع المسيح؛ فهما ذاتان مختلفتان، فإذا ثبت أنه بشر نبي لم يكن له الحق أنْ يحاسب أو يدين الخلائق، فهذه

---

(١) أعمال الرسل، الإصحاح ١٠، الفقرة ٤٢.

(٢) أعمال الرسل، الإصحاح ١٧، الفقرات ٣٠-٣١.

(٣) رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ٥، الفقرة ١٠.

الأمور من أعمال الله تبارك وتعالى، وبالتالي ليس للنصارى الحق في إطلاق هذا الزعم الباطل[١].

كما دل نص إنجيل متى في بداية المبحث على ما قررناه هنا من نفي وبطلان القول بألوهيته وبنوته، حيث جاء فيه: "وإذا واحد تقدم وقال له أيها المعلم الصالح أي صلاح أعمل لتكون لي الحياة الأبدية. فقال له: لماذا تدعوني صالحاً. ليس أحد صالحاً إلا واحد هو الله"[٢].

يقول العلامة الألوسي -رحمه الله- معلقاً على نص إنجيل متى هذا: "فهذا القول أظهر من الشمس في رفع ظلام التثليث، وانظر فإنه عليه السلام ما رضي من تواضعه أنْ يطلق عليه لفظ الصالح، فكيف يرضى أنْ يطلق عليه أنه الرب المعبود، وخالق كل موجود"[٣].

وقولهم إنَّ المسيح هو الديان بيده الجزاء والحساب، والنعيم والعذاب، هو شرك في الربوبية، وقدح في الذات الإلهية، وصرف لمستحقات الله لغيره سبحانه وتعالى.

وجاء في إنجيل مرقس بأنَّ المسيح الذي يزعمون بألوهيته وبنوته وأنه الديان لا يعلم متى ستكون ساعة المحاسبة، ومتى سيكون ذلك اليوم؟!!.

ونص ما جاء في الإنجيل: "الحق أقول لكم لا يمضي هذا الجيل حتى يكون هذا كله. السماء والأرض تزولان؛ ولكن كلامي لا يزول. وأما ذلك اليوم وتلك الساعة فلا يعلم بهما أحد، ولا الملائكة الذين في السماء، ولا الابن إلا الأب"[٤].

---

(١) انظر: المسيحية لأحمد شلبي (ص ١٦٩).

(٢) إنجيل متى، الإصحاح ١٩، الفقرات ١٦-١٧.

(٣) الجواب الفسيح لما لفقه عبد المسيح (ص ١٩٨).

(٤) إنجيل مرقس، الإصحاح ١٣، الفقرات ٣٠-٣٢.

يقول العلامة الألوسي معلقاً على هذا النص: "وهذا القول ظاهر في بطلان التثليث لا يزيغ عنه إلا أعمى البصيرة؛ لأنَّ المسيح خصص علم القيامة بالله سبحانه، ونفى علمها عن نفسه، كما نفى عن غيره، وهذا لا يمكن في صورة كونه إلهاً "[١].

وجاء في بعض نصوص الأناجيل ما يناقض القول بأنَّ المسيح ابن الله سيدين العالم يوم القيامة، وسيمنح النعيم للطائعين، والعذاب للعاصين، فقد ذكرت هذه النصوص أنَّ المسيح لم يرسل ليدين العالم بل ليخلص العالم، فهو الفادي المخلص، وأنَّ من لم يطعه ويؤمن به فليس هو مسؤول عنه، وأنه لن يدينه، وأنَّ غيره يدينه.

فقد جاء في إنجيل يوحنا: "لأنه هكذا أحب الله العالم حتى بذل ابنه الوحيد لكي لا يهلك كل من يؤمن به بل تكون له الحياة الأبدية؛ لأنه لم يرسل الله ابنه إلى العالم ليدين العالم بل ليخلص العالم. الذي يؤمن به لا يدان، والذي لا يؤمن قد دين؛ لأنه لم يؤمن باسم ابن الله الوحيد"[٢].

وجاء في إنجيل يوحنا أيضاً: "فنادى يسوع وقال: الذي يؤمن بي ليس يؤمن بي بل بالذي أرسلني. أنا قد جئت نوراً إلى العالم حتى كل من يؤمن بي لا يمكث في الظلمة. وإنْ سمع أحد كلامي ولم يؤمن فأنا لا أدينه. لأني لم آت لأدين العالم بل لأخلص العالم. من رذلني ولم يقبل كلامي فله من يدينه. الكلام الذي تكلمت به هو يدينه في اليوم الأخير"[٣].

والقول بأن يسوع المسيح ابن الله هو الديان الذي سيمنح النعيم للطائعين والعذاب للعاصين في الآخرة يناقض مسألة تمت الإشارة إليها في النصين السابقين من إنجيل يوحنا، أقصد عقيدة المخلص والفادي، فالنصارى يعتقدون أنَّ الله افتدى

---

(١) الجواب الفسيح لما لفقه عبد المسيح (ص ١٩٧ - ١٩٨).

(٢) إنجيل يوحنا، الإصحاح ٣، الفقرات ١٦-١٨.

(٣) إنجيل يوحنا، الإصحاح ١٢، الفقرات ٤٤-٤٨.

البشرية بصلب المسيح ابنه الوحيد على خشبة الصلب، وذلك تكفيراً لمعصية آدم الموروثة التي ورثها من بعده أبناؤه، وصلب المسيح كان تكفيراً لتلك المعصية وغيرها من ذنوب البشر، فكيف يفدي بنفسه ويخلص البشرية من وزر الذنوب والمعاصي، ثم يحاسبهم ويدينهم يوم القيامة؟!(١).

فقد ورد في إنجيل متى عن دم المسيح: "يسفك من أجل كثيرين لمغفرة الخطايا"(٢).

وقال يوحنا في رسالته الأولى: "يا أولادي أكتب إليكم هذا لكي لا تخطئوا، وإنْ أخطأ أحد فلنا شفيع عند الآب يسوعُ المسيحُ البارُ وهو كفارة لخطايانا، ليس لخطايانا فقط بل لخطايا كل العالم أيضاً"(٣).

وقال القمص زكريا بطرس عن خطيئة آدم عليه السلام: "عندما أخطأ بغواية الشيطان سقط من الحياة الأبدية، ونفي من فردوس النعيم، وجلب على نفسه حكم الموت طبقاً لحكم الله العادل؛ ولكن الله في عمق محبته، وكامل رحمته، شاء أنْ يغفر لآدم وبنيه خطاياهم، ويصفح عن عقابهم"(٤).

وجاء في قاموس الكتاب المقدس عن المسيح: "وحمل خطيئة الكثيرين، وأخذ على كاهله إثم البشرية الخاطئة الأثيمة، وقدم نفسه طوعاً واختياراً للقبض عليه،

---

(١) سبق أن ناقشت في بحث مستقل مسألة تكفير المسيح لخطيئة آدم وخطايا البشر وذلك بافتدائه بنفسه على خشبة الصلب حسب عقيدة النصارى في ذلك، والبحث منشور بعنوان: مؤاخذة الإنسان بجرم غيره عند أهل الكتاب، في مجلة الدراسات العقدية، العدد السابع، محرم ١٤٣٣هـ.

(٢) إنجيل متى، الإصحاح ٢٦، الفقرة ٢٨.

(٣) رسالة يوحنا الأولى، الإصحاح ٢، الفقرات ١ – ٢.

(٤) حتمية الفداء (ص ٢).

وللمذلة والهوان، والاتهام ظلماً وبهتاناً، وللصلب، فبلغت آلامه النيابية، وموته الكفاري، الذروة القصوى على الصليب"[١].

وقال القس منيس عبد النور: "أتى ليتألم ويحمل في جسده العقاب الذي كنا نستوجبه بسبب خطايانا"[٢].

ومعتقد النصارى بأنَّ المسيح ابن الله الديان يناقض أيضاً العديد من النصوص التي جاء فيها أنَّ هناك من يشترك مع المسيح في هذه الوظيفة الخاصة به!! حيث ذكرت هذه النصوص أنَّ الحواريين القديسين الاثني عشر يشاركون المسيح في محاسبة وإيدانة الخلائق.

فقد جاء في إنجيل متى ما نصه: "فقال لهم يسوع: الحق أقول لكم إنكم أنتم الذين تبعتموني في التجديد متى جلس ابن الإنسان على كرسي مجده تجلسون أنتم أيضاً على اثني عشر كرسياً تدينون أسباط إسرائيل الاثني عشر. وكل من ترك بيوتاً أو إخوةً أو أخوات أو أباً أو أماً أو امرأةً أو أولاداً أو حقولاً من أجل اسمي يأخذ مئة ضعف ويرث الحياة الأبدية. ولكن كثيرون أولون يكونون آخرين وآخرون أولين"[٣].

وجاء في إنجيل لوقا: "أنتم الذين ثبتوا معي في تجاربي. وأنا أجعل لكم كما جعل لي أبي ملكوتاً. لتأكلوا و تشربوا على مائدتي في ملكوتي، وتجلسوا على كراسي تدينون أسباط إسرائيل الاثني عشر"[٤].

ثم إنَّ نص متى، وكذا نص لوقا؛ يظهر منهما فضل جميع الحواريين الاثني عشر، وأنهم أهل صلاح واتباع، وأنهم مُجدوا من قبل المسيح ابن الله، حتى أنه أجلسهم عن

---

(١) قاموس الكتاب المقدس (ص ٨٦٩).

(٢) شبهات وهمية حول الكتاب المقدس (ص ٣٣٧).

(٣) إنجيل متى، الإصحاح ١٩، الفقرات ٢٨-٣٠.

(٤) إنجيل لوقا، الإصحاح ٢٢، الفقرات ٢٨-٣٠.

يمينه، يشاركونه في محاسبة الخلائق، ومنحهم لهم النعيم والعذاب، وهذا يناقض ما جاء في إنجيل متى عن يهوذا الاسخريوطي؛ أحد الحواريين الاثني عشر، وأنه من الخائنين الذين باعوا المسيح لليهود ليصلب على خشبة الصلب كما يعتقدون، وذلك بمبلغ زهيد، حسب وصف قاموس الكتاب المقدس، وبدراهم معدودة قدرها ثلاثون درهماً من الفضة[١].

فقد جاء في إنجيل متى عن المسيح أنه قال: "هو ذا الذي يسلمني قد اقترب. وفيما هو يتكلم إذا يهودا أحد الاثني عشر قد جاء ومعه كثير بسيوف وعصي من عند رؤساء الكهنة وشويخ الشعب. والذي أسلمه أعطاهم علامة قائلاً الذي أُقبلُه هو هو أمسكوه"[٢].

قال الشيخ رحمت الله الهندي معلقاً على نص إنجيل متى المتعلق بجلوس الحواريين على كراسي المجد ومحاسبتهم للخلائق السابق الذكر: "فشهد عيسى للحواريين الاثني عشر بالفوز والنجاة والجلوس على اثني عشر كرسياً وهو غلط؛ لأن يهوذا الاسخريوطي الواحد من اثني عشر قد ارتد ومات مرتداً جهنمياً على زعمهم، فلا يمكن أنْ يجلس على الكرسي الثاني عشر"[٣].

ويعتقد النصارى بأبدية النعيم والعذاب، فمن كتب له النعيم؛ فنعيمه لا ينقطع، ومن كتب له العذاب؛ فعذابه لا ينقطع، فعندهم من دخل الجحيم لا يخرج منه فهو فيه أبد الآبدين، وليس عندهم التفصيلات التي عندنا في الإسلام، فيمن دخل النار من الموحدين، فعندنا يمكث على قدر ذنبه إنْ قدر الله عليه دخولها، ثم

---

(١) انظر: قاموس الكتاب المقدس (ص ١٠٨٩-١٠٩١).

(٢) إنجيل متى، الإصحاح ٢٦، الفقرات ٤٦-٤٨.

(٣) إظهار الحق (٢ / ٣٢٨)، وانظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٢ / ١١٠).

يدخله الجنة، وعندهم الأبدية في النعيم والعذاب، وقد جاءت النصوص الكثيرة عندهم التي ذكرت ذلك، ولعل منها:

ما جاء في إنجيل متى عن نعيم الأبرار، وعذاب الفجار: "ثم يقول أيضاً للذين عن اليسار: اذهبوا عني يا ملاعين إلى النار الأبدية المعدة لإبليس وملائكته... فيمضي هؤلاء إلى عذاب أبدي، و الأبرار إلى حياة أبدية"[١].

وجاء في إنجيل يوحنا: "الحق أقول لكم إنَّ من يسمع كلامي ويؤمن بالذي أرسلني فله حياة أبدية"[٢].

وفيه أيضاً: "أنَّ كل من يرى الابن ويؤمن به تكون له حياة أبدية"[٣].

وجاء في إنجيل مرقس عن عثرة اليد: "وإنْ أعثرتك يدك فاقطعها. خير لك أنْ تدخل الحياة أقطع من أنْ تكون لك يدان وتمضي إلى جهنم إلى النار التي لا تطفأ. حيث دودهم لا يموت والنار لا تطفأ"[٤].

وجاء في رسالة بولس إلى أهل رومية: "هكذا تملك النعمة بالبر للحياة الأبدية بيسوع المسيح ربنا"[٥].

وجاء في رؤيا يوحنا اللاهوتي: "ويصعد دخان عذابهم إلى أبد الآبدين، ولا تكون راحة نهاراً وليلاً"[٦].

قال القس جيمس أنس شارحاً معتقد النصارى في أبدية نعيم الأبرار، وأبدية عذاب الأشرار:" لا نهاية لقصاص الأشرار... وقد علّمنا المسيح أنَّ عقاب الأشرار

---

(١) إنجيل متى، الإصحاح ٢٥، الفقرات ٤١-٤٦.

(٢) إنجيل يوحنا، الإصحاح ٥، الفقرة ٢٤.

(٣) إنجيل يوحنا، الإصحاح ٦، الفقرة ٤٠.

(٤) إنجيل مرقس، الإصحاح ٩، الفقرات ٤٣-٤٤.

(٥) رسالة بولس إلى أهل رومية، الإصحاح ٥، الفقرة ٢.

(٦) رؤيا يوحنا اللاهوتي، الإصحاح ١٤، الفقرة ١١.

أبدي بنفس المعنى الذي به سعادة القديسين أبدية. وعلى فرض أنَّ كلمة «أبدي» تحتمل المعنيين، فقد قال الكتاب: (إن الدود لا يموت، والنار لا تُطفأ)[١]، وهذا يؤيد أن كلمة «أبدي» تعني «ما لا نهاية له». وكل العبارات المستعملة لبيان دوام خلاص المؤمنين وبقاء مملكة المسيح إلى الأبد تعني أيضاً دوام العقاب الذي سيصيب الأشرار. فإذا لم يكن هذا التعليم واضحاً في الكتاب فيستحيل توضيحه بلغة بشرية"[٢].

ويعتقد النصارى بأنَّ الجنة مكان الثواب والنعيم، وهي ملكوت وعطية الله وفردوسه، في السماء مكانها، ودار الأبرار الطائعين، وجهنم مكان العذاب والجحيم، وهي الهاوية، وبالعبرية "شئول" مظلمة تحت الأرض مكانها، وهي أرض اللعنات والرجاسات ودار للخطاة[٣].

وعن كيفية العذاب والنعيم هل هو روحاني أم جسماني؟ أم روحاني وجسماني؟ فإننا نجد الكثير من النصارى من الكاثوليك والأرثوذكس والبروتسانت، قالوا بأنَّ نعيم الجنة، وعذاب النار هو روحاني وليس جسمانياً، وقد شابهوا بذلك من جهة؛ الفلاسفة الِلاهيين والطبيعيين، الذين أنكروا البعث والمعاد، وقالوا إنه روحاني وليس جسمانياً[٤]، فهم أعني هؤلاء النصارى قالوا بالبعث الجسماني والروحاني، ولكنهم جعلوا النعيم والعذاب روحانياً لا جسمانياً.

---

(١) إنجيل مرقس، الإصحاح ٩، الفقرة ٤٤.

(٢) علم اللاهوت النظامي للقس جيمس أنس، الفصل الثاني والخمسون (أبدية حال الأبرار والأشرار).

(٣) انظر: قاموس الكتاب المقدس (ص ٢٧٥-٢٧٦، ص ١٠٠٧-١٠٠٨).

(٤) انظر: تهافت الفلاسفة للغزالي (ص ٨١-٨٤)، والإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام للقرطبي (ص ٤٣٣)، والتعليق على الأناجيل الأربعة للطوفي (٢٢٢ - ٢٢٤)، والجواب الصحيح لابن تيمية (١ / ٤٢٢-٤٢٣)، (٦ / ٧-١٣).

وانطلق هؤلاء النصارى من مثل ما ينسبونه للمسيح في الإنجيل أنه ذكر لمنكري القيامة بأنه لن يكون في الآخرة نكاح وزواج، وأنَّ الناس يكونون كملائكة السماء.

ونص ما جاء في الإنجيل هو: "في ذلك اليوم جاء إليه صدوقيون؛ الذين يقولون ليس قيامة، فسألوه قائلين: يا معلم، قال موسى: إنْ مات أحد وليس له أولاد يتزوج أخوه بامرأته ويقم نسلاً لأخيه. وكذلك الثاني والثالث إلى السبعة. وآخر الكل ماتت المرأة أيضاً. ففي القيامة لمن من السبعة تكون زوجة. فإنها كانت للجميع. فأجاب يسوع وقال لهم: تضلون إذ لا تعرفون الكتب ولا قوة الله؛ لأنهم في القيامة لا يزوجون ولا يتزوجون، بل يكونون كملائكة الله في السماء"[(١)].

وكذا قول بولس في رسالته الأولى إلى أهل كورنثوس الذي جاء فيها: "هكذا أيضاً قيامة الأموات. يزرع في فساد ويقام في عدم فساد. يزرع في هوان ويقام في مجد. يزرع في ضعف ويقام في قوة. يزرع جسماً حيوانياً ويقام جسماً روحانياً. يوجد جسم حيواني، ويوجد جسم روحاني. هكذا مكتوب أيضاً. صار آدم الإنسان الأول نفساً حية، وآدم الأخير روحاً محيياً. لكن ليس الروحاني أولاً بل الحيواني، وبعد ذلك الروحاني. الإنسان الأول من الأرض ترابي. الإنسان الثاني الرب من السماء. كما هو الترابي؛ هكذا الترابيون أيضاً. وكما هو السماوي؛ هكذا السماويون أيضاً. وكما لبسنا صورة الترابي سنلبس أيضاً صورة السماوي. فأقول هذا أيها الإخوة إنَّ لحماً ودماً لا يقدران أنْ يرثا ملكوت الله"[(٢)].

---

(١) إنجيل متى، الإصحاح ٢٢، الفقرات ٢٣-٣٠.

(٢) رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، الإصحاح ١٥، الفقرات ٤٢-٥٠.

وقوله في رسالته إلى أهل رومية: "لأنَّ ليس ملكوت الله أكلاً وشرباً. بل هو بر وسلام وفرح في الروح القدس؛ لأنَّ من خدم المسيح في هذه فهو مرضي عند الله ومزكى عند الناس"[١].

يقول القسيس حنا مقار العيسوي منكراً على المسلمين قولهم بنعيم الجنة الحسي، وذلك في رسالته لأبي عبيدة الخزرجي: "وأنتم تقولون: إنَّ في الجنة أكلاً وشرباً ونكاحاً، وجميع ذلك عندكم في الكتاب الذي جاء به صاحب شريعتكم، ونحن ننكر جميع ذلك، ولا يمكن بوجه من الوجوه وقوعه عندنا، ذلك أننا إذا حشرنا يوم القيامة، حشرنا بأجسادنا ونفوسنا، ولكن لا نأكل هناك ولا نشرب"[٢].

ويذكر القسيس انسلم تورميدا الذي عرف بعد إسلامه بأبي محمد عبد الله الترجمان أنَّ هذا معتقد النصارى، حيث يقول: "ومما يعيبونه أيضاً على المسلمين اعتقادهم أنَّ أهل الجنة يأكلون ويشربون"[٣].

وقال ابن كمونة اليهودي: "وكل النصارى يؤمنون ببعث الأجساد وبالثواب في الجنة، ويعبرون عنها بالفردوس، وبالعقاب في جهنم، إلا أنهم لا يقولون إلا بالثواب والعقاب الروحانيين دون الجسمانيين. وقالوا: إنَّ الصالحين يصيرون في ملكوت السماء كالملائكة، أو في ملكوت الله"[٤].

---

(١) رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل رومية، الإصحاح ١٤، الفقرات ١٧-١٨.

(٢) بين الإسلام والمسيحية (أصل اسم الكتاب " مقامع هامات الصلبان " وغير المحقق الدكتور محمد أبو شامه اسمه) (ص ١٠٥- ١٠٦).

(٣) تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب (ص ٢٤٦-٢٤٧).

(٤) تنقيح الأبحاث للملل الثلاث (ص ٥٣).

وقال الأنباء موسى الأسقف العام للأقباط الأرثوذكس: "إنَّ جسد القيامة جسد نوراني روحاني لا يلمس ولا يحس ولا يمرض ولا يجوع ولا يخطئ، وإننا سنلبس نفس هذا الجسد النوراني حين نقوم مع الرب"[١].

وذكر القس جيمس أنس في علم اللاهوت النظامي أنَّ الكتاب المقدس وصف حالة الأشرار الأخيرة في اليوم الآخر، ومكان نزولهم، بعبارات مجازية مخيفة جداً على حد تعبيره؛ ومنها الذهاب إلى النار الأبدية، وبئر الهاوية، والظلمة الخارجية، والعذاب بنار وكبريت، وعذاب أبدي، وغضب الله، والموت الثاني، وهلاك أبدي من وجه الرب، ودينونة أبدية، ثم قال بعد ذلك: "أما القول: إنَّ النار المذكورة في الكتاب هي مادية فليس له سند كافٍ، كما أنه لا محل للزعم: أنَّ الدود الذي لا يموت هو دود حقيقي. فإنَّ إبليس وملائكته الذين يُعَذَّبون بنيران أبدية (ويشاركهم في عذابهم الذين يموتون في خطاياهم) ليس لهم أجساد مادية لتؤثر فيها النار المادية، فلا بد أنَّ تلك النار مجازية"[٢].

وذكر القس عوض سمعان أنَّ النار الواردة في الكتاب المقدس ليست مادية، وأنَّ الدود الوارد ذكره مع جهنم ليس دوداً بالمعنى الحرفي، وأنَّ المراد به: وخزات الضمير، وتأنيباته اللاذعة[٣].

وقال الإمام أبو البقاء الجعفري: "واعلم أنَّ اليهود والنصارى ينكرون أنْ يكون في الجنة طعام أو نكاح أو شراب"[٤].

---

(١) براهين القيامة (ص ١٢).

(٢) علم اللاهوت النظامي، الفصل الحادي والخمسون (السماء وجهنم).

(٣) انظر: كفارة المسيح (ص ٤١-٤٤).

(٤) تخجيل من حرف التوراة والإنجيل (١ / ٢١١).

وذكر الإمام نجم الدين الطوفي أنَّ القول بالنعيم والعذاب الحسي من المطاعن التي طعن بها علماء النصارى في الإسلام، وأنَّ ذلك القول من قبائح الإسلام كما يزعمون[١].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية كما تقدم ذكره عند ذكر معتقد اليهود: "والنصارى والصابئين من المتفلسفة وغيرهم فإنهم ينكرون أنْ يكون في الجنة أكل وشرب ولباس ونكاح ويمنعون وجود ما أخبر به القرآن"[٢].

ولقد ذكر الشيخ رحمت الله الهندي: أنَّ من شبه القسيسين وطعونهم في الإسلام القول بأنَّ الجنة مشتملة على الأنهار والحور والقصور[٣].

والناظر في معتقد وقول النصارى هذا، وهو القول بالنعيم والعذاب الروحاني دون الجسماني، وأنه لا يوجد في الجنة أكل وشرب ونكاح وجماع وقصور ونعم حسية، وأنَّ العذاب روحاني وليس حسيًا، وأنَّ هذا المعتقد من القبائح التي في عقيدة المسلمين، يجد قولهم وعقيدتهم هذه تتناقض مع كتابهم المقدس عندهم، فقد وردت فيه الكثير من النصوص التي تذكر النعيم والعذاب الحسي، بالإضافة إلى المعنوي، فقد جاء ذكر الأكل والشرب والنكاح والتلذذ بالنعيم والخيرات، كما جاء ذكر الألم والعذاب والعقوبات بأمور حسية بالإضافة إلى المعنوية، وما ذكره القس منسي يوحنا بأنه لا تناقض بين هذه النصوص[٤] فلا يمكن أنْ يقول به عاقل فالتناقض بينها واضح جداً عند كل من في رأسه عقل، ولعل في إيراد هذه النصوص سيظهر التناقض بكل وضوح.

---

(١) انظر: الانتصارات الإسلامية في كشف شبه النصرانية (١ / ٤٩٦-٤٩٩).

(٢) مجموع الفتاوى (١٣ / ٢٧٩)، وانظر: الجواب الصحيح لابن تيمية أيضاً (٦ / ٧).

(٣) انظر: إظهار الحق (٣ / ٨٧٧، ٨٨٥-٨٨٦).

(٤) انظر: حل مشاكل الكتاب المقدس للقس منسي يوحنا (ص ١٢٦).

فمما ورد في النعيم الحسي من أكل وشرب ونكاح وجماع وتلذذ وقصور وبيوت وغيرها عندهم في كتبهم المقدسة، والتي تناقض قولهم السابق:

ما جاء في إنجيل متى فيما ينسبونه للمسيح أنه قال: "وكل من ترك بيوتاً أو إخوةً أو أخوات أو أباً أو أماً أو امرأةً أو أولاداً أو حقولاً من أجل اسمي يأخذ مئة ضعف و يرث الحياة الأبدية"[(١)].

وجاء في متى أيضاً عن المسيح أنه قال للحواريين: "وأقول لكم: إني من الآن لا أشرب من نتاج الكرمة هذا إلى ذلك اليوم الذي أشربه معكم جديداً في ملكوت أبي"[(٢)].

وجاء في متى أيضاً عن المسيح أنه قال: "طوبى للمساكين بالروح؛ لأنَّ لهم ملكوت السموات. طوبى للحزانى؛ لأنهم يتعزون. طوبى للودعاء؛ لأنهم يرثون الأرض. طوبى للجياع والعطاش إلى البر؛ لأنهم يشبعون. طوبى للرحماء؛ لأنهم يرحمون. طوبى للأنقياء القلب؛ لأنهم يعاينون الله. طوبى لصانعي السلام؛ لأنهم أبناء الله يدعون. طوبى للمطرودين من أجل البر؛ لأنَّ لهم ملكوت السموات. طوبى لكم إذا عيروكم وطردوكم وقالوا عليكم كل كلمة شريرة من أجلي كاذبين. افرحوا وتهللوا؛ لانَّ أجركم عظيم في السموات"[(٣)].

وجاء في إنجيل لوقا عن المسيح: "وقال أيضاً للذي دعاه إذا صنعت غداء أو عشاء فلا تدعُ أصدقاءك ولا إخوتك ولا أقرباءك ولا الجيران الأغنياء لئلا يدعوك هم أيضاً فتكون لك مكافأة. بل إذا صنعت ضيافة فادع المساكين الجدع العرج العمي.

---

(١) إنجيل متى، الإصحاح ١٩، الفقرة ٢٩.

(٢) إنجيل متى، الإصحاح ٢٦، الفقرة ٢٩.

(٣) إنجيل متى، الإصحاح ٥، الفقرات ٣-١٢.

فيكون لك الطوبى إذ ليس لهم حتى يكافئوك لأنك تكافأ في قيامة الأبرار. فلما سمع ذلك واحد من المتكئين قال له طوبى لمن يأكل خبزاً في ملكوت الله"[١].

وجاء في إنجيل لوقا أنَّ المسيح قال: "أنتم الذين ثبتوا معي في تجاربي. وأنا أجعل لكم كما جعل لي أبي ملكوتاً. لتأكلوا و تشربوا على مائدتي في ملكوتي"[٢].

وجاء في إنجيل يوحنا أنَّ المسيح قال: "اعملوا لا للطعام البائد بل للطعام الباقي للحياة الأبدية، الذي يعطيكم ابن الإنسان؛ لأنَّ الله الآب قد ختمه"[٣].

وجاء في إنجيل يوحنا عن البيوت والقصور: "لا تضطرب قلوبكم أنتم تؤمنون بالله فآمنوا بي. في بيت أبي منازل كثيرة وإلا فإني كنت قد قلت لكم أنا أمضي لأعد لكم مكاناً "[٤].

وجاء في رؤيا يوحنا اللاهوتي: "فسأعطيه أنْ يأكل من شجرة الحياة التي في وسط فردوس الله"[٥].

وكذلك ما جاء قبل هذه النصوص في التوراة عندهم، والتي بها يقرون، عن أكل آدم وحواء من شجرة معرفة الخير والشر، التي في الجنة عندهم قبل خروجهما منها، ونص ما جاء في سفر التكوين من التوراة هو: "وأخذ الرب الإله آدم ووضعه في جنة عدن ليعلمها ويحفظها. وأوصى الرب الإله آدم قائلاً من جميع شجر الجنة تأكل أكلاً. وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها؛ لأنك يوم تأكل منها موتاً تموت"[٦].

---

(١) إنجيل لوقا، الإصحاح ١٢، الفقرات ١٢-١٤.

(٢) إنجيل لوقا، الإصحاح ٢٢، الفقرات ٢٨-٣٠.

(٣) إنجيل يوحنا، الإصحاح ٦، الفقرة ٢٧.

(٤) إنجيل يوحنا، الإصحاح ١٤، الفقرات ١-٢.

(٥) رؤيا يوحنا اللاهوتي، الإصحاح ٢، الفقرة ٧.

(٦) سفر التكوين، الإصحاح ٢، الفقرات ١٥-١٧.

وما جاء في سفر إشعياء في الخمر واللبن والتنعم: "أيها العطاش جميعاً هلموا إلى المياه والذي ليس له فضة، تعالوا اشتروا وكلوا هلموا اشتروا بلا فضة وبلا ثمن خمراً ولبناً. لماذا تزنون فضة لغير خبز وتعبكم لغير شبع استمعوا لي استماعاً، وكلوا الطيب ولتتلذذ بالدسم أنفسكم. أميلوا آذانكم وهلموا إلي اسمعوا فتحيا أنفسكم وأقطع لكم عهداً أبدياً مراحم داود الصادقة"(١).

وصدق الله العظيم القائل في القرآن الكريم: ﴿ مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ ۖ فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى ۖ وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ ۖ كَمَنْ هُوَ خَٰلِدٌ فِى ٱلنَّارِ وَسُقُوا۟ مَآءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَآءَهُمْ ﴾(٢).

ومما ورد في العذاب والعقاب والألم الحسي في نار جهنم ويكون ذلك على الجسد والأعضاء في كتبهم المقدسة، وذلك بالإضافة إلى العذاب المعنوي:

ما جاء في إنجيل متى فيما ينسبونه للمسيح أنه قال: "قد سمعتم أنه قيل للقدماء لا تزن. وأما أنا فأقول لكم إنَّ كل من ينظر إلى امرأة ليشتهيها فقد زنى بها في قلبه. فإنْ كانت عينك اليمنى تعثرك فاقلعها وألقها عنك؛ لأنه خير لك أنْ يهلك أحد أعضائك ولا يلقى جسدك كله في جهنم. وإنْ كانت يدك اليمنى تعثرك فاقطعها وألقها عنك؛ لأنه خير لك أن يهلك أحد أعضائك ولا يلقى جسدك كله في جهنم"(٣).

وجاء في إنجيل متى أيضاً: "وأما بنو الملكوت فيطرحون إلى الظلمة الخارجية. هناك يكون البكاء وصرير الأسنان"(٤).

---

(١) سفر إشعياء، الإصحاح ٥٥، الفقرات ١-٣.

(٢) سورة محمد، الآية ١٥.

(٣) إنجيل متى، الإصحاح ٥، الفقرات ٢٧-٣٠.

(٤) إنجيل متى، الإصحاح ٨، الفقرة ١٢.

وجاء في إنجيل متى أيضاً: "ولا تخافوا من الذين يقتلون الجسد، ولكن النفس لا يقدرون أنْ يقتلوها، بل خافوا بالحري من الذي يقدر أنْ يهلك النفس والجسد كليهما في جهنم"[١].

وجاء في رسالة بولس إلى أهل رومية: "وأما الذين هم من أهل التحزب ولا يطاوعون للحق بل يطاوعون للإثم فسخط وغضب. شدة وضيق على كل نفس إنسان"[٢].

وجاء في رسالة يعقوب: "هكذا اللسان أيضاً هو عضو صغير ويفتخر متعظماً، هو ذا نار قليلة أي وقود تحرق. فاللسان نار عالم الإثم، هكذا جعل في أعضائنا اللسان الذي يدنس الجسم كله ويضرم دائرة الكون ويضرم من جهنم"[٣].

وما جاء في رؤيا يوحنا اللاهوتي: "ثم تبعهما ملاك ثالث قائلاً بصوت عظيم: إنْ كان أحد يسجد للوحش ولصورته ويقبل سمته على جبهته أو على يده. فهو أيضاً سيشرب من خمر غضب الله المصبوب صرفاً في كأس غضبه، ويعذب بنار وكبريت أمام الملائكة القديسين، وأمام الخروف. ويصعد دخان عذابهم إلى أبد الآبدين، ولا تكون راحة نهاراً وليلاً للذين يسجدون للوحش ولصورته ولكل من يقبل سمة اسمه. هنا صبر القديسين هنا الذين يحفظون وصايا الله وايمان يسوع "[٤].

---

(١) إنجيل متى، الإصحاح ١٠، الفقرة ٢٩.

(٢) رسالة بولس إلى أهل رومية، الإصحاح ٢، الفقرات ٨-٩.

(٣) رسالة يعقوب، الإصحاح ٣، الفقرات ٥-٦.

(٤) رؤيا يوحنا اللاهوتي، الإصحاح ١٤، الفقرات ٩-١٢.

وما جاء في رؤيا يوحنا اللاهوتي أيضاً: "وإبليس الذي كان يضلهم طرح في بحيرة النار والكبريت حيث الوحش والنبي الكذاب وسيعذبون نهاراً وليلاً إلى أبد الآبدين"[١].

هذه بعض نصوص كتبهم المقدسة التي يظهر من خلالها بجلاء التناقض الكبير في عقيدتهم وكتبهم المقدسة، وإيرادنا لها ليس إقراراً منا بصحة ما فيها؛ لكن من باب الرد على الخصم بما يعتقده ويؤمن به، ومن باب إلزامه بما فيها ليس إلا، فلقد بينت هذه النصوص وجود النعيم الجسدي كالأكل والشرب والتلذذ بمختلف النعم حتى الجماع والنكاح الذي أُنكر صراحة في نص متى السابق الذكر: "لأنهم في القيامة لا يزوجون ولا يتزوجون، بل يكونون كملائكة الله في السماء"[٢]، وأثبتناه من نص متى أيضاً السابق الذكر: "وكل من ترك بيوتاً أو إخوةً أو أخوات أو أباً أو أماً أو امرأةً أو أولاداً أو حقولاً من أجل اسمي يأخذ مئة ضعف و يرث الحياة الأبدية"[٣]، وكذا العذاب والألم الجسدي والمعنوي، كما بينت وجود العذاب الحسي الجسدي بمختلف أنواع التعذيب، وأنَّ ما جاء في هذه النصوص واضح الألفاظ، ليس فيها أي مجاز أو تأويل كما زعمه علماء النصارى.

والنعيم والعذاب بنوعيه الجسدي والمعنوي هو ما جاء في القرآن الكريم ذكره، وهو معتقد جميع الأنبياء عليهم السلام، وهو ما أثبتناه من خلال كتبهم التي هم بها مقرون، سواء كان من العهد القديم عندهم بأسفاره التسع والثلاثين أم من العهد الجديد بأسفاره السبع والعشرين، حيث إنَّ النصارى يؤمنوا بكتب اليهود كلها عدا

---

(١) رؤيا يوحنا اللاهوتي، الإصحاح ٢٠، الفقرة ١٠.

(٢) إنجيل متى، الإصحاح ٢٢، الفقرات ٢٣-٣٠.

(٣) إنجيل متى، الإصحاح ١٩، الفقرة ٢٩.

التلمود، فما ورد من نعيم أو عذاب حسي في كتب اليهود نلزم به النصارى أيضاً لأنهم بها مقرون، فالسمع والنقل إذاً دل على ذلك بكل وضوح[١].

يقول الإمام أبو محمد عبد الله الترجمان: "وأجمعت الكتب والرسل: على أنَّ في الجنة من أنواع الفواكه ولحوم الطير وغيره ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين، وكل من دخلها وحرم من هذه اللذات فهو فيها معذب نكد العيشة، نعوذ بالله من اعتقاد ذلك؛ لأنَّ اعتقاد ذلك يؤدي إلى ما تقوله الملحدة من أنَّ نعيم الجنة بعد الموت إنما هو بالأرواح لا بالأجساد؛ لأنهم ينكرون بعث الأجساد"[٢].

ويقول الإمام أبو البقاء الجعفري: "فهذه التوراة والإنجيل مصرحة بموافقة الكتاب العزيز، وبذلك تتم اللذة، وتجتمع المسرة، وتحصل الدعة، فمن أعظم جرماً وأشد إثماً وأثقل وزراً وأضعف أزراً ممن يقرأ هذه النصوص من التوراة والإنجيل ثم يكفر بها ويردها؟! ولو أنَّ اليهود حرموا لذة الاستنباط والاستخراج قلدوا أنبياء الله في ذلك لأخذوا بحظهم من الخير"[٣].

واجتماع هذه الخيرات والنعم ليس قبيحاً في العقول كما ذكره علماء البروتستانت في حق الإسلام وعقيدته، وما أجمل ما ذكره رحمت الله الهندي حول هذه المقولة حينما قال: "وإنْ قال علماء البروتستانت: إنَّ اجتماعهما أيضاً في الجنة قبيح في عقولنا. أقول لهم: لا تضطربوا؛ فإنه لا يحصل لكم إنْ شاء الله"[٤].

---

(١) انظر: الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام للقرطبي (ص ٤٣٣، ٤٣٦).

(٢) تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب (ص ٢٤٨-٢٤٩).

(٣) تخجيل من حرف التوراة والإنجيل (١ / ٢١٥).

(٤) إظهار الحق (٣ / ٨٨٦).

ثم ما الذي يمنع عقلاً حصول اللذات الجسمانية مع حصول اللذات الروحية، فكلا النوعين يحصل، والجمع بينهما أكمل وممكن[١] ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾[٢].

قال الإمام الغزالي -رحمه الله- مخاطباً الفلاسفة ومن نحا نحوهم: "فإننا لا ننكر أنَّ في الآخرة أنواعاً من اللذات، أعظم من المحسوسات، ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن، ولكننا عرفنا ذلك بالشرع؛ إذ قد ورد بالمعاد، ولا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس...ولكن المخالف للشرع منها: إنكار حشر الأجساد، وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة، وإنكار الآلام الجسمانية في النار، وإنكار وجود الجنة والنار، كما وصف في القرآن، فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين: الروحية والجسمانية، وكذا الشقاوة...وجود هذه الأمور الشريفة، لا يدل على نفي غيرها، بل الجمع بين الأمرين أكمل، والموعود به أكمل الأمور، وهو ممكن، فيجب التصديق به على وفق الشرع"[٣].

وكما قال تعالى في كتابه العزيز:﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنَّٰتِ عَدْنٍ ۚ وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾[٤].

يقول الشيخ رحمت الله الهندي عند إيراده لهذه الآية بعد أنْ بين أنَّ أفضل ما يُعطي الله في الجنة خلقه اللذة الروحية، وهي رضوانه سبحانه وتعالى؛ الذي هو أكبر من كل شي، وذلك بالإضافة إلى إعطائه خلقه اللذة الجسدية من الجنات والأنهار والمساكن والأطلال جزاء بما كانوا يعملون في الدنيا: "الإنسان مخلوق من جوهرين:

---

(١) انظر: الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام للقرطبي (ص ٤٣٣، ٤٣٦).

(٢) سورة السجدة، الآية ١٧.

(٣) تهافت الفلاسفة (ص ٨٣-٨٤).

(٤) سورة التوبة، الآية ٧٢.

لطيف علوي، وكثيف سفلي جسماني، وانضم إليهما حصول سعادة وشقاوة، فإذا حصلت الخيرات الجسمانية، وانضم إليها حصول السعادات الروحانية، كانت الروح فائزة بالسعادات اللائقة بها، والجسد واصلاً إلى السعادات اللائقة به، ولا شك أنَّ ذلك هو الفوز العظيم"[١].

والخالق الباري سبحانه وتعالى عدل حكيم، والعدل والحكمة يقتضيان أنَّ من ترك في الدنيا دار التكليف شيئاً بموجب أمر الله وتكليفه وتقواه سبحانه وتعالى أنْ يعوض بمثله من جنسه في دار الجزاء بل خيراً منه من جنسه[٢]، وهذا ما أشار إليه كتاب النصارى المقدس كما جاء في نص متى السابق الذكر وفيه: "وكل من ترك بيوتاً أو إخوةً أو أخوات أو أباً أو أماً أو امرأةً أو أولاداً أو حقولاً من أجل اسمي يأخذ مئة ضعف و يرث الحياة الأبدية"[٣].

وقول النصارى هذا عجيب غريب غير مفهوم، فهم لم يقولوا بقول مشركي العرب، وهو نفي المعاد والحشر مطلقاً؛ جسمانياً أو روحانياً، كما أنهم لم يقولوا بقول الفلاسفة؛ أتباع أرسطو طاليس؛ وهو القول بنفي المعاد والحشر الجسماني، وإثبات المعاد والحشر الروحاني، وإنَّ العذاب والنعيم يكون على الروح فقط، فلو قالوا بقول هؤلاء أو هؤلاء لكان لاستبعادهم وجه بحسب الظاهر، مع عدم التسليم بذلك بأي وجه من الوجوه؛ فقول الفلاسفة ومشركي العرب باطل، فقولهم أعني النصارى عجيب جاء متأثراً بقول الفلاسفة من جهة، وبقول مشركي العرب من جهة!![٤].

---

(١) إظهار الحق (٣ / ٨٨٥- ٨٨٦)، وانظر للفائدة أيضاً: بين الإسلام والمسيحية للخزرجي (ص ٢٨٠- ٢٨١)، وتخجيل من حرف التوراة والإنجيل للجعفري (١ / ٢١٨)، والتعليق على الأناجيل الأربعة للطوفي (ص ٢٢١- ٢٢٢).

(٢) انظر: التعليق على الأناجيل الأربعة للطوفي (ص ٢٢٢- ٢٢٥).

(٣) إنجيل متى، الإصحاح ١٩، الفقرة ٢٩.

(٤) انظر: إظهار الحق (٣ / ٨٨٧).

ويعتقد النصارى أنَّ من أعظم النعم وأسعدها في اليوم الآخر هي رؤية الله، فقد جاء في علم اللاهوت النظامي: "تنشأ سعادة السماء من رؤيتنا لله، وهذا يحوّل النفس إلى صورة الله، ويجعل فيها الحياة الإلهية لتمتلئ بملء الله"[١]، وجاء في رسالة يوحنا الأولى: "أيها الأحباء الآن نحن أولاد الله ولم يظهر بعد ماذا سنكون، ولكن نعلم أنه إذا أُظهر نكون مثله؛ لأننا سنراه كما هو"[٢].

لكنهم يقصدون برؤية الله؛ رؤية يسوع المسيح ابن الله، وليس رؤية الله خالق الخلائق، فخالق الخلق وملك الملوك لا يراه أحد عندهم، فقد جاء في رسالة بولس الأولى إلى أهل تيموثاوس ما نصه: "المبارك العزيز الوحيد ملك الملوك ورب الأرباب. الذي وحده له عدم الموت ساكناً في نور لا يدنى منه، الذي لم يره أحد من الناس ولا يقدر أنْ يراه، الذي له الكرامة والقدرة الأبدية"[٣].

وجاء في إنجيل يوحنا ما يقرر ذلك بكل صراحة ووضوح، مع تقرير عقيدتهم الباطلة في الحلول، وأنَّ الله - تعالى عما يقولون - حلَّ في المسيح، فقد جاء فيه وذلك في أثناء محاورة ينسبونها زوراً للمسيح مع حواريه وتلاميذه: "قال له توما: يا سيد لسنا نعلم أين تذهب، فكيف نقدر أنْ نعرف الطريق؟ قال له يسوع: أنا هو الطريق والحق والحياة. ليس أحد يأتي إلى الآب إلا بي. لو كنتم قد عرفتموني لعرفتم أبي أيضاً ومن الآن تعرفونه وقد رأيتموه. قال له فيلبس: يا سيد أرنا الآب وكفانا. قال له يسوع أنا معكم زماناً هذه مدته ولم تعرفني يا فيلبس. الذي رآني فقد رأى الآب فكيف تقول

---

(١) علم اللاهوت النظامي للقس جمس أنس، الفصل الحادي والخمسون (السماء وجهنم).

(٢) رسالة يوحنا الأولى، الإصحاح ٣، الفقرة ٢.

(٣) رسالة بولس الأولى إلى أهل تيموثاوس، الإصحاح ٦، الفقرات ١٥-١٦.

أنت أرنا الآب. ألست تؤمن أني أنا في الآب والآب فيَّ. الكلام الذي أكلمكم به لست أتكلم به من نفسي لكن الآب الحال فيَّ هو يعمل الأعمال"[١].

فمعتقد النصارى في رؤية الله معتقد مضطرب باطل، يظهر منه جلياً التحريف والتبديل الذي طرأ في كتبهم وعقائدهم، كما نلزم النصارى بما ألزمنا به اليهود في المبحث السابق من التناقضات التي جاءت في العهد القديم في رؤية الله، فالنصارى كما تقدم غير مرة يقرون بالعهد القديم ويؤمنون به.

وأخيراً هذا معتقد النصارى في اليوم الآخر والنعيم والعذاب، وقد ظهر لنا جلياً الإجابات على التساؤلات التي طرحتها في تضاعيف البحث، وبداية هذ المبحث عن عقيدة النصارى في النعيم والعذاب واليوم الآخر، هل هي العقيدة التي ذكرها الله عنهم في كتابه العزيز القرآن الكريم؟ وهل عقيدتهم هي التي أتى بها نبي الله عيسى عليه السلام؟ أم لا؟ ولعل إجابة النفي قد ظهرت للقارئ الكريم بكل وضوح وجلاء من خلال هذه الدراسة، وظهر له أنَّ هذا المعتقد ليس هو المعتقد الصحيح، وأنَّ كتابهم محرف مبدل متناقض.

---

(١) إنجيل يوحنا، الإصحاح ١٤، الفقرات ٩-١٠.

الخاتمة

بعد الحمد والثناء على الكريم المنان سبحانه وتعالى، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وصحبه الغر الميامين، ها نحن وصلنا إلى نهاية المطاف، ونهاية هذه الدراسة، التي تناولت فيها: "النعيم والعذاب في الآخرة عند أهل الكتاب"، وقد جاءت في ثلاثة مباحث، بذلت فيها الجهد والوسع، والذي أسأل الله أنني وصلت فيها للمراد، وأن يبارك في الجهد والعمل، وأن ينفع به ويجعله في موازين الحسنات، ثم أنه من المناسب أنْ أذكر أهم النتائج التي توصلت لها الدراسة، وإجمالها فيما يلي:

١- إنَّ الإيمان باليوم الآخر من أجلّ مباحث الإيمان وأركانه، ويُعدُّ ركناً من أركان الإيمان الستة، التي لا يستقيم إيمان الإنسان إلا بالإيمان بها، ولأهميته قرنه الله تعالى ورسوله الكريم بالإيمان بالله وتوحيده وتعظيمه.

٢- إنَّ نعيم الجنة، وعذاب النار جسماني ومعنوي، وهو ثابت بكتاب الله تعالى، وسنة رسوله الأمين، وإجماع علماء المسلمين المعتبرين، وهو معلوم بالاضطرار من دين الإسلام.

٣- إنَّ أساس عقيدة أهل الكتاب من اليهود والنصارى التي ذكرها الله عنهم في القرآن الكريم هي الإيمان باليوم الآخر، يوم الجزاء والحساب، وبما فيه من نعيم وعذاب معنوي وحسي، وأن الجنة دار الثواب والنعيم، والنار دار العقاب والجحيم.

٤- إنَّ ما ذكره الله تعالى عن اليهود من الأماني، في حصرهم الجنة على أنفسهم بكل أنانية وطمع وجشع دون غيرهم من المتقين الأبرار؛ هو ما صرَّح به حاخاماتهم في تلمودهم المقدس.

٥- إنَّ عقيدة اليهود والنصارى في اليوم الآخر، وما فيه من نعيم وعذاب وجنة ونار، تختلف عما ذكره الله تعالى عنهم في القرآن الكريم، وما هي عليه عند سائر الأنبياء، فهم لا يعنون ما جاء في القرآن الكريم من وجود دار للحساب والجزاء بالفهم الذي ذكره الله عن أنبيائهم.

٦- إنَّ توراة اليهود من سفر التكوين إلى سفر التثنية المتداولة بين أيديهم تكاد تخلو من ذكر اليوم الآخر، والجنة والنار، والنعيم والعذاب، وما يصاحب ذلك من أحداث وأهوال.

٧- إنَّ العقوبات والمكافآت التي تحدثت عنها التوراة تتعلق بأشياء مادية، وتنال في الحياة الدنيا، فالعقاب صورته: قحط، وهلاك، وذلة، وعار، واستعباد الأعداء لهم. ونعيم وصورته: زيادة في غلة الأرض وثمارها، ووفرة في نتاج البهائم، وزيادة في نسلهم، ونصر على أعدائهم.

٨- إنَّ عدم وجود تصور وإيمان حقيقي بالحياة الآخرة، وعدم وضوح مفهوم النعيم والعذاب عند اليهود؛ ترتب عليه عدم وجود مبادئ وتصورات أخلاقية عندهم.

٩- إننا على يقين بأن الله سبحانه وتعالى أوحى لموسى عليه السلام تفصيل كل شيء في التوراة، ومن ذلك اليوم الآخر وما فيه من نعيم وعذاب، لكن اليهود حرفوا وبدلوا وغيروا وكتموا كما أخبر.

١٠- إنَّ للتوراة ثلاث نسخ شهيرة، هي: النسخة العبرية، والنسخة السامرية، والنسخة اليونانية " السبعينية "، وهذه النسخ مختلفة في عدد أسفارها والكثير من مضامينها وأحداثها.

١١- أكثر اليهود لا يقرون بالسامريين ولا يعترفون بهم، فهم عندهم جماعة من أخلاط الناس، ومن "الجوييم" المحتقرين.

١٢- إنَّ التوراة المنسوبة لموسى عليه السلام اليوم ليست تأليفاً فردياً واحداً، بل تجميع وترقيع لمصادر متعددة، كل منها كتب تحت ظروف تاريخية مختلفة، ووقع فيها العديد من التحريف والتبديل، جمعها عزرا الوراق بعد موت موسى عليه السلام بعدة قرون.

١٣- إنَّ ما ورد عن الجنة في التوراة ليس فيه إشارة إلى أنه المكان الذي يثاب فيها الصالحون يوم القيامة، وما ورد يشعر بأنَّ الجنة والنار في هذه الدنيا، وأنها جنة ونار أرضيتان.

١٤- إنَّ ديانة اليهود هي ديانة أعمال ولا تعنى بالإيمان والاعتقاد.

١٥- إنَّ الدين عند اليهود مسخر لأهدافهم وأغراضهم السياسية والاقتصادية ولمصالحهم الدنيوية والشخصية، وإنَّ خدمة هدفهم قد تستلزم تحريف النص الديني، أو مفهومه ومراده.

١٦- إنَّ من أشهر الفرق اليهودية التي تأثرت بخلو التوراة الحالية من اليوم الآخر والنعيم والعذاب في الآخرة فرقة "الصدوقيين" فهي لا تؤمن باليوم الآخر، وعندهم لا ثواب ولا عذاب إلا في الدنيا.

١٧- إنَّ من أشهر الفرق اليهودية فرقة الفريسيين، التي تمثل جمهور اليهود، قالت بالبعث والعودة، وأنَّ هناك ثواب وعقاب، لكنه ليس بالمعنى الذي جاء به الأنبياء، فهم يقولون بعودة الصالحين بعد موتهم لهذه الدنيا، وإنهم سينشرون في الأرض، ليشتركوا في ملك المسيح المنتظر.

١٨- إنَّ معتقد الفريسيين ومن نحا نحوهم، جعل بعض الباحثين يذهب إلى أنَّ المقصود بالبعث والثواب والعقاب عند اليهود هو"البعث القومي"، أو"العودة القومية" لليهود، وانتصارهم على أعدائهم.

١٩- إنَّ بعض علماء اليهود يقرُّ بالبعث واليوم الآخر والثواب والعقاب، وذلك على سبيل الإجمال لا التفصيل؛ كالفيلسوف ابن كمونة، وموسى بن ميمون، وأبي الفتح ابن أبي الحسن الدنفي السامري، ويهود المدينة في عهد رسول الله ﷺ وغيرهم.

٢٠- إنَّ سعديا الفيومي؛ الفيلسوف اليهودي ذهب إلى أنَّ قوله وقول جمهور اليهود هو: بعث اليهود قبل الناس، وبعثهم يكون في الدنيا، ويستمر إلى الآخرة، وأبد

الآبدين، وأنهم يكونون في نعيم، وأنهم ينتشرون في الأرض، ويشاركون في ملك المسيح، وأنهم لا يموتون، وينتقلون للدار الآخرة مباشرة.

٢١- إنَّ ما ذكره الفيلسوف سعديا الفيومي من إجماع الأمة اليهودية على القول باليوم الآخر والمجازاة فيه نعيماً وعذاباً ليس بصحيح، فقوله مخالف لمعتقد الصدوقيين والفريسيين.

٢٢- إنَّ الذي يظهر أنَّ أقوال بعض علماء اليهود في اليوم الآخر والنعيم والعذاب المجملة؛ لم تكن وليدة ما عند الزرادشتية الفارسية، أو المصريين القدماء، وإنما جاءت متأثرة بما ورد عن اليوم الآخر والنعيم والعذاب عند اليهود في غير التوراة من أسفار العهد القديم والتلمود المقدس عند بعضهم، وفي بعض نسخ التوراة التي يؤمن بها بعضهم، وهذا لا يمنع من تأثر بعضهم ممن احتك وعاش بين المسلمين بما عند المسلمين من الحديث عن اليوم الآخر والنعيم والعذاب.

٢٣- إنَّ النصوص التي وردت في بقية أسفار التوراة والتلمود وبعض نسخ التوراة عن اليوم الآخر والنعيم والعذاب؛ لا تعطي الفكرة الصحيحة التي جاء بها الأنبياء عليهم السلام، ولا تليق بهذا الركن العظيم من أركان الإيمان والدين.

٢٤- إنَّ عدداً من النصوص التي وردت في أسفار العهد القديم، وجاء فيها ذكر البعث واليوم الآخر والنعيم والعذاب، تحدثت عن بعث وجزاء من نوع آخر، وهو بعث وعودة ونهوض اليهود، وتملكهم للأرض المقدسة، وتنفيذ الأحكام والوصايا عليها، ونيلهم النعيم والخير فيها.

٢٥- إنَّ الصورة التي جاء فيها ذكر النعيم والعذاب والجنة والنار في التلمود؛ هي صورة مضطربة، أدنى إلى الخرافة والأساطير منها إلى حقائق العقيدة.

٢٦- إنَّ عقيدة اليوم الآخر والنعيم والعذاب في العهد الجديد مختلفة كثيراً عما هي عليه عند اليهود، فاليهود عندهم شح في ذلك، وكان التركيز في العهد القديم

على مكافآت دنيوية وحسية، تميل إلى النزعات المادية، وعند النصارى تميل إلى الزهد والانقطاع عن الدنيا، والعمل للآخرة.

٢٧- إنَّ النصارى انطلاقاً من عقيدتهم في بنوة المسيح وألوهيته يعتقدون أنَّ الذي يأتي ويعلن محاسبة الخلائق يوم القيامة هو: ابن الله يسوع المسيح؛ الديان الذي يدين الخلائق، حيث فوض الآب الذي لا يدين أحداً تلك الصلاحيات لابنه الوحيد، ويعتبر هذا عندهم الأساس الثالث من أسس العقيدة النصرانية.

٢٨- إنَّ كثيراً من نصوص العهد الجديد صرّحت بأنَّ عيسى عليه السلام ابن الإنسان، وأنه بشر وعبد صالح، ورسول مرسل، وأنه يعجز ولا يقدر أنْ يفعل شيئاً من تلقاء نفسه، وأنه لا يعلم متى الساعة، وأنَّ المسيح قائم بذاته، والله قائم بذاته لكل صفاته، وهما مختلفان، فهذه النصوص تناقض القول ببنوة وألوهية المسيح وأنه الديان، وأنَّ قولهم هذا شرك في الربوبية، وتدل على عبوديته، وأنه بشر مرسل، وليس بابن لله، أو إله يعبد.

٢٩- إنَّ القول بأن المسيح هو الديان الذي يحاسب البشرية يناقض عقيدة الصلب والفداء عند النصارى، ويناقض العديد من النصوص التي جاء فيها أنَّ هناك من يشترك مع المسيح في هذه الوظيفة الخاصة به!

٣٠- إنَّ النصارى يعتقدون بأبدية النعيم والعذاب، فمن كتب له دخول الجنة؛ فنعيمه لا ينقطع، ولا يخرج منها أبداً، ومن كتب له العذاب ودخل النار؛ فعذابه لا ينقطع، ولا يخرج منها أبداً.

٣١- إنَّ النصارى، قالوا بأنَّ نعيم الجنة، وعذاب النار هو روحاني وليس جسمانياً، وقد شابهوا بذلك من جهة؛ الفلاسفة اللاهيين والطبيعيين، الذين أنكروا البعث والمعاد، وقالوا إنه روحاني وليس جسمانياً.

٣٢- إنَّ النعيم والعذاب بنوعيه الجسدي والمعنوي هو ما جاء في القرآن الكريم ذكره، وهو معتقد جميع الأنبياء عليهم السلام، ولا يوجد عقلاً ما يمنع

حصول اللذات الجسمانية مع حصول اللذات الروحية، فكلا النوعين يحصل، والجمع بينهما أكمل وممكن.

٣٣- إنَّ كلام اليهود والنصارى في النعيم والعذاب هل هو حسي أم معنوي مضطرب مختلف؟ فمنهم من ينفي أنَّ في الجنة والنار نعيمًا وعذابًا حسيًا، ويقولون بأنه معنوي فقط، وهذا مناقض لكثير من نصوصهم.

٣٤- يعتقد النصارى أنَّ من أعظم النعم وأسعدها في اليوم الآخر هي رؤية الله، لكنهم يقصدون برؤية الله؛ رؤية يسوع المسيح ابن الله، وليس رؤية الله خالق الخلائق، فخالق الخلق وملك الملوك لا يراه أحد عندهم، وهو معتقد مضطرب باطل متناقض.

هذا: وفي نهاية هذه الدراسة التي بذلت فيها الوسع والجهد، أسأل المولى عزَّ في علاه أنْ أكون قد وفقت للوصول للهدف والمراد، مع يقيني بأنها لا تخلو من زلل وتقصير، فهو عمل بشر، كما أسأله سبحانه وتعالى أنْ ينفع بها، وأنْ يرزقني الإخلاص والتوفيق والسداد، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وآله وصحبه، ومن سار على دربه ونهجه، والحمد لله رب العالمين.

قائمة المراجع

١- القرآن الكريم.

٢- أبحاث في الفكر اليهودي، حسن ظاظا، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ.

٣- إرشاد الثقات إلى اتفاق الشرائع على التوحيد والمعاد والنبوات، محمد بن علي الشوكاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.

٤- الأسفار المقدَّسة في الأديان السابقة للإسلام، علي عبد الواحد الوافي، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة.

٥- إظهار الحق، رحمت الله بن خليل الرحمن الهندي، تحقيق: محمد أحمد ملكاوي، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٦- الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام، وإظهار محاسن الإسلام، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق الدكتور: أحمد حجازي السقا، دار التراث العربي، القاهرة، طبعة: ١٩٨٠م.

٧- الأمانات والاعتقادات، سعيد بن يوسف، المعروف بـ" سعديا الفيومي"، طبعة ليدن، ١٨٨٢م.

٨- الانتصارات الإسلامية في كشف شبه النصرانية، سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق: سالم بن محمد القرني، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٩- بذل المجهود في إفحام اليهود، الحكيم السموءل، تحقيق: عبد الوهاب طويلة، دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

١٠- براهين القيامة، الأنباء موسى الأسقف العام، بطريركية الأقباط الأرثوذكس، مصر.

١١- بنو إسرائيل بين نبأ القرآن الكريم وخبر العهد القديم، صابر بن عبد الرحمن طعيمة، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

١٢- بين الإسلام والمسيحية (مقامع هامات الصلبان، ورواتع روضات الإيمان)، أبو عبيدة الخزرجي، تحقيق: محمد شامة، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ.

١٣- التاريخ مما تقدم عن الآباء، أبو الفتح بن أبي الحسن الدنفي السامري، بدون بيانات نشر.

١٤- تحفة الأريب في الرد على أهل الصليب، أبو محمد عبد الله الميورقي الترجمان، تحقيق: عمر الداعوق، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

١٥- تخجيل من حرف التوراة والإنجيل، أبو البقاء صالح بن الحسين الجعفري، تحقيق: محمود قدح، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٦- التعليق على الأناجيل الأربعة وكتب الأنبياء الاثني عشر والتوراة، سليمان بن عبد القوي الطوفي، سامي بن علي القليطي، رسالة دكتوراه، الجامعة الوطنية، كلية الدراسات الإسلامية، قسم الفلسفة وأصول الدين، ماليزيا.

١٧- التفسير التطبيقي للكتاب المقدَّس، نخبة من علماء وأساتذة اللاهوت المسيحيين، تعريب وجمع ومونتاج شركة ماستر ميديا، القاهرة.

١٨- تفسير إشعياء، كنيسة السيدة العذراء بالفجالة، مصر.

١٩- التلمود أسرار..حقائق، الحسيني الحسيني معدي، دار الكتاب العربي، دمشق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

٢٠- تهافت الفلاسفة، محمد بن محمد الغزالي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وإخوانه، القاهرة.

٢١- تنقيح الأبحاث للملل الثلاث (اليهودية المسيحية الإسلام)، سعد بن منصور بن كمونة اليهودي، دار الأنصار، القاهرة.

٢٢- التوراة السامرية، ترجمة وتحقيق: نبيل أنسى الغندور، مكتبة النافذة، الجيزة، الطبعة الأولى ٢٠٠٨م.

٢٣- التوراة السامرية، ترجمة الكاهن أبو الحسن إسحاق الصوري، تقديم أحمد حجازي السقا، دار الأنصار، القاهرة.

٢٤- التوراة اليهودية مكشوفة على حقيقتها، إسرائيل فنكلشتاين، ونبيل أشر سيلبرمان، ترجمة: سعد رستم، صفحات للدراسات والنشر، سوريا، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٢٥- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق: علي بن حسن بن ناصر، وعبد العزيز بن إبراهيم العسكر، وحمدان بن محمد الحمدان، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٢٦- الجواب الفسيح لما لفقه عبد المسيح، نعمان بن محمد الألوسي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار البيان العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٢٧- حتمية الفداء، القمص: زكريا بطرس، نشر موقع زكريا بطرس: www.fatherzakaria.com

٢٨- حقائق أساسية في الإيمان المسيحي، القس: فايز فارس، دار الثقافة المسيحية، وطبعة القاهرة الجديدة، القاهرة، الطبعة الثانية.

٢٩- حل مشاكل الكتاب المقدس، القس منسي يوحنا، مكتبة المحبة، مصر.

٣٠- دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، سعود بن عبد العزيز الخلف، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٣١- دراسات في التوراة والإنجيل، كامل سعفان، دار الفضيلة، القاهرة، طبعة ١٩٨٩م.

٣٢- الدرة فيما يجب اعتقاده، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، تحقيق: أحمد بن ناصر الحمد، وسعيد بن عبد الرحمن القزقي، مطبعة المدني، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٣٣- دستور الأخلاق في القرآن، محمد عبد الله دراز، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة العاشرة، ١٤٠٨هـ.

٣٤- دلائل الحائرين، موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي، تحقيق: حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، مصر.

٣٥- رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا، ترجمة: حسن حفني، ومراجعة فؤاد زكريا، دار وهدان للطباعة والنشر.

٣٦- السنن القويم في تفسير العهد القديم في تفسير العهد القديم، مجموعة من اللاهوتيين، مجمع كنائس الشرق الأدنى، بيروت، طبعة ١٩٧٣.

٣٧- شبهات وهمية حول الكتاب المقدس، القس منيس عبد النور، كنيسة قصر الدوبارة الإنجيلية، القاهرة.

٣٨- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم، هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي، تحقيق: أحمد سعد حمدان، دار طيبة، الرياض، طبعة ١٤٠٢هـ.

٣٩- الشخصية اليهودية من خلال القرآن، صلاح عبد الفتاح الخالدي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٤٠- الصحيح، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: مصطفى البغا، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ.

٤١- الصحيح، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٤٢- العبادة المسيحية، الارشمندريت إلياس، مكتبة السائح، طرابلس، طبعة: ١٩٨٥م.
٤٣- العقائد الإسلامية، السيد سابق، دار الكتاب العربي، بيروت.
٤٤- علم اللاهوت النظامي، القس جيمس أنس، مراجعة وتنقيح: القس منيس عبد النور.
٤٥- الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، تحقيق: محمد إبراهيم نصر، وعبد الرحمن عميرة، شركة مكتبات عكاظ، السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ.
٤٦- الفكر الديني اليهودي؛ أطواره ومذاهبه، حسن ظاظا، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ.
٤٧- قاموس الكتاب المقدَّس، القس: بطرس عبد الملك، والقس: جون الكساندر طمس، وإبراهيم مطر وغيرهم، دار الثقافة المسيحية، ومطبعة سيوبرس، القاهرة، الطبعة العاشرة.
٤٨- قصة الحضارة، ول ديو رانت، ترجمة محمد بدران، دار الجيل، بيروت، طبعة ١٩٧٣م.
٤٩- قطف الجنى الداني شرح مقدمة رسالة ابن أبي زيد القيرواني، عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر، دار الفضيلة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
٥٠- الكتاب المقدَّس بعهديه: القديم (٣٩ سفراً)، والجديد (٢٧ سفراً)، دار الكتاب المقدَّس في الشرق الأوسط، طبعة: ١٩٩٥م.
٥١- كفارة المسيح، القس عوض سمعان، منشورات كنيسة قصر الدوبارة، مصر، طبعة ١٩٨٥م.
٥٢- الكنز المرصود في قواعد التلمود، لأوجست روهلنج، ترجمة يوسف نصر الله، تقديم: مصطفى أحمد الزرقا، وحسن ظاظا، دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.
٥٣- مجموع الفتاوى، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، جمع: ابن قاسم، إشراف: الرئاسة العامة لشؤون الحرمين، طبع: إدارة المساحة العسكرية، القاهرة، طبعة ١٤٠٤هـ.
٥٤- محاضرات في النصرانية، محمد أبو زهرة، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، الطبعة الرابعة، طبعة ١٤٠٤هـ.
٥٥- المدخل لدراسة التوراة والعهد القديم، محمد علي البار، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٥٦- المسيحية نشأتها وتطورها، شارل جنيبير، ترجمة: عبد الحليم محمود، المكتبة العصرية، بيروت.

٥٧- المسيحية، أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة العاشرة، ١٩٩٨م.
٥٨- المعقول واللامعقول في الأديان بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة، محمد عثمان الخشت، نهضة مصر، الجيزة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م.
٥٩- مقارنة الأديان، طارق خليل السعدي، دار العلوم العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
٦٠- الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: أمير علي مهنا، وعلي حسن فاعود، دار المعرفة، بيروت، الطبعة السابعة، ١٤١٩هـ.
٦١- من الفروق بين التوراة السامرية والتوراة العبرية في الألفاظ والمعاني، أحمد حجازي السقا، تقديم: أسعد سيد أحمد، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٨هـ.
٦٢- من اليهودية إلى الصهيونية، أسعد السحمراني، مكتبة ديوان العرب، فلسطين، طبعة ١٩٩٩م.
٦٣- مؤاخذة الإنسان بجرم غيره عند أهل الكتاب، في مجلة الدراسات العقدية، العدد السابع، محرم ١٤٣٣هـ.
٦٤- موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٨م.
٦٥- نقد التوراة أسفار موسى الخمسة (السامرية العبرانية اليونانية)، أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٦٦- النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، تحقيق: طاهر الزاوي، ومحمود الطناحي، المكتبة العلمية بيروت، طبعة ١٣٨٣هـ.
٦٧- اليهودية، أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية عشر، ١٩٩٧م.
٦٨- اليهودية بين الوحي الإلهي والانحراف البشري، فرج الله عبد الباري، الأفاق العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	١٥٦
المبحث الأول: موقف الشرائع مما في الآخرة من النعيم والعذاب، من خلال نصوص الكتاب والسنة.	١٥٩
المبحث الثاني: معتقد اليهود في النعيم والعذاب في الآخرة من خلال كتبهم.	١٧٠
المبحث الثالث: معتقد النصارى في النعيم والعذاب في الآخرة من خلال كتبهم.	٢٠٨
الخاتمة.	٢٣٦
قائمة المراجع.	٢٤٢
فهرس الموضوعات.	٢٤٧

الشهادةُ والروايةُ عند الفُقَهاءِ والمحدِّثين
(دراسة مقارنة)

د. عماد علي عبد السميع حسين
الأستاذ المشارك بقسم الدراسات الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة طيبة بالمدينة المنورة

مقدمة:

الحمد لله الشهيد على أعمال العباد، جعل الشهادة ضماناً للحقوق من الضياع، ونهى عن كتمانها فقال: ﴿ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴾[١]، والصلاة والسلام على عبد الله ورسوله: سيدنا محمد الصادق الأمين، الذي روى عن جبريل عن رب العالمين، وقام بالبلاغ متمثلاً أمر مولاه في قوله: ﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ﴾[٢] وأشهدَ الأمةَ ثم أشهدَ اللهَ أنه بلّغ، فقال في حجةَ الوداع: (ألا هل بلّغتُ؟ اللهمَّ فاشهد)[٣]، وسَنَّ للأمة نقل الدين عن البقرة: ٢٨٣ طريق الرواية، فقال:(بلِّغوا عني ولو آية...)[٤]، ودعا للرواة بنضرة الوجه، فقال: (نضَّر الله امرءً سمع مقالتي فوعاها، فأداها كما سمعها...) [٥]، وأخبر أن الخير كله في تعلم فقه الدين، فقال: (من يُرِد الله به خيراً يُفقّهه في الدين)[٦]. وبعدُ :

---

(١) سورة البقرة، من الآية/ ٢٨٣.

(٢) سورة المائدة، من الآية/ ٦٧.

(٣) رواه مسلم في صحيحه: كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال، ص/ ٧٤١ برقم (١٦٧٩) من حديث طويل.

(٤) رواه البخاري في صحيحه: كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، ص/ ٦٢٩ برقم (٣٤٦١) والترمذي في سننه: كتاب العلم، باب ما جاء في الحديث عن بني إسرائيل، ص/ ٧٥٤ برقم (٢٦٧٤) وقال: حسن صحيح.

(٥) حسن: رواه الترمذي في سننه: كتاب العلم، باب ما جاء في الحث على تبليغ العلم، ص/ ٧٥١. برقم (٢٦٦١) وقال: حديث حسن، وأحمد في المسند، ٨/ ١٤٠ برقم (٢١٦٤٦) من حديث زيد بن ثابت، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب، برقم (٩٠).

(٦) متفق عليه: رواه البخاري في صحيحه: كتاب فرض الخمس، باب قوله الله تعالى (فإن لله خمسه وللرسول)، ص/ ٥٦٠، برقم (٣١١٦)، ومسلم في صحيحه: كتاب الزكاة، باب النهى عن المسألة، ص/ ٤١٥ برقم (١٠٣٧).

فإن موضوع الشهادة والرواية من أكثر الموضوعات تداخلاً واتصالاً بين أهل الفقه وأهل الحديث، وذلك لاشتراكهما في كثيرٍ من الأصول والضوابط، ولعل أبرز وجوه الاشتراك بينهما: أن الشارع قصد من الشهادة والرواية الإثبات، فالشهادة يراد بها إثبات حق الغير وحفظه من الضياع، والرواية يراد بها إثبات الأحكام الشرعية حفظاً للدين وصيانة للشريعة.

وما أجمل تعبير الحافظ ابن الصلاح- رحمه الله- عن الصلة بين الفقه والحديث عموماً، حيث قال: (إن علم الحديث من أفضل العلوم الفاضلة، وأنفع الفنون النافعة... وهو من أكثر العلوم تداخلاً في فنونها، لا سيما الفقه الذي هو إنسان عيونها، ولذلك كثر غلط العاطلين منه من مصنفي الفقهاء، وظهر الخلل في كلام المخلَّين به من العلماء)[١].

وقد لفت نظري تناول الفقهاء والمحدثين لمباحث الشهادة والرواية في كتب الفقه والحديث، هذا التناول الذي يدل على الصلة الوثيقة بين الفقه والحديث، صلة الفرع بالأصل، فأردت أن أبرز هنا أهم وجوه الاتفاق والاختلاف بين الرواية والشهادة، محاولة لإحياء فقهي الشهادة والرواية.

والرواية بضوابطها المعروفة تعتبر منهجاً عملياً عظيماً، والعلماء لم يسيروا عليها ليتركوا لنا -فقط- أحاديث وسنناً روَّى بها رسولنا ﷺ عقول الناس بياناً وعلماً هدياً، ولكن ليتركوا لنا أثراً عظيماً من آثار الإسلام، وهو تنزيل القرآن إلى أرض الواقع، وتحويله إلى ثقافة اجتماعية وأخلاقية وروحية وسلوكية وعمرانية[٢].

ولقد أسهمت الرواية التي نقلت بها السنة النبوية إسهاماً واضحاً في نشأة علوم

---

(١) علوم الحديث: لأبى عمرو عثمان بن عبد الرحمن (ابن الصلاح) الشهرزوري، تحقيق الدكتور/ نور الدين عنتر، طبعة دار الفكر المعاصر- بيروت - دار الفكر- سورية - الطبعة الثالثة، ١٩٨٤م، ص/ ٥.

(٢) انظر: المنهج النبوى والتغيير الحضارى: برغوث عبد العزيز، كتاب الأمة عدد (٤٣) ص/ ٦٦، ٦٧.

رائعة في منتهى الدقة، أسس عليها البناء الحضاري الإسلامي العظيم، فالتلازم بين البناء الحضاري والسنة النبوية المطهرة على جميع المستويات تلازم ابتدائي، بمعنى أنه لا يمكن الحديث عن البناء الحضاري ، وإحداث أي إصلاح اجتماعي أو ثقافي أو سلوكي أو نظامي بدون الرجوع إلى السنة النبوية التي وصلتنا عن طريق الرواية، وستبقى الرواية على مدى الزمان، بإذن الله- هي الطريق الآمن لنقل المنهج الإسلامي عبر الأجيال.

أهمية الموضوع:

تبدو أهمية الموضوع في معالجة الفروق الدقيقة بين الشهادة والرواية، فكثيراً ما نجد في كتب الفقه والحديث قياس كل منهما على الآخر.

فإذا كان الكلام على الرواية قالوا: (قياساً على الشهادة) وإذا كان الكلام على الشهادة قالوا: (قياساً على الرواية)....

وبعض الأحكام الشرعية تتأثر بالتفريق بين الشهادة والرواية، فمثلاً منشأ الخلاف في إثبات هلال رمضان وهل يكتفي فيه بشاهد واحد أم لابد من شاهدين؟ الفقهاء يقولون في تصانيفهم: منشأ الخلاف في ذلك: هل هو من باب الرواية أو من باب الشهادة، فمن قال بالاكتفاء بواحد جعله من باب الرواية فهو خبر واحد، وخبر الواحد قامت الأدلة على قبوله متى توفرت العدالة، ومن اشترط اثنين جعله من باب الشهادة، وهو أقل ما يطلب من العدد في الشهود لقوله تعالى: ﴿ وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾ .

الدراسات السابقة في الموضوع:

في حدود علمي أنه لا يوجد بحث تناول المقارنة بين الشهادة والرواية تناولاً مستقلاً، إلا ما كتبه الباحث الدكتور **المرتضى** المحطوري، بعنوان: (عدالة الرواة والشهود)، ولا شك أنه في جزئية واحدة مما تدخله المقارنة بين الشهادة والرواية.

مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة البحث في الأسئلة الآتية:

- هل هناك فرق بين حقيقة الشهادة والرواية؟
- وما حكم تحمل وأداء الشهادة والرواية؟
- وما الثمرة المستفادة من التفريق بين الشهادة والرواية؟
- وهل يجوز أخذ الأجرة على الشهادة والرواية؟
- وما مدى إمكانية تطبيق الشروط المطلوبة في كل من الشهادة والرواية في الواقع المعاصر؟
- وهل يقبل قول المرأة في تزكية الشهود، وفي تجريح وتعديل الرواة؟
- وهل تتأثر الأحكام الشرعية بإظهار الفرق بين الشهادة والرواية؟

منهج البحث:

اقتضت طبيعة هذا البحث استعمال المنهج التحليلي في عرض أقوال الفقهاء والمحدثين، ثم ترجيح الراجح منها، وكذلك استعملت المنهج المقارن في إبراز وجوه الاتفاق والاختلاف بين الشهادة والرواية، والمنهج الاستنباطي في استنباط الأحكام المتعلقة بالموضوع.

حرصت كذلك على تخريج الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وعزو المنقول إلى مصادرها بأمانة ودقة، وإذا تصرفت في نص قلت: (بتصرف، أو انظر)، كما رجعت في كل فن إلى مظانه، والمصادر الأصلية فيه ،وفي تخريج الأحاديث: إذا كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت به ،وإذا كان دون ذلك نقلت حكم أحد الأئمة عليه –باختصار– لبيان درجته.

خطة البحث:

وقد قسمت هذا الموضوع إلى ستة مباحث ومقدمة وخاتمة.

المقدمة: فيها فكرة الموضوع وخطة البحث والمنهج المتبع فيه.

المبحث الأول: تعريف الشهادة والرواية.

المبحث الثاني: حكم تحمل وأداء الشهادة والرواية.

المبحث الثالث: شروط قبول الشهادة والرواية.

المبحث الرابع: أخذ الأجرة على الشهادة والرواية.

المبحث الخامس: الكذب في الشهادة والرواية.

المبحث السادس: أمثلة تطبيقية لتأثر الأحكام الشرعية بالتفريق بين الشهادة والرواية.

الخاتمة: سجلت فيها أهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها من خلال البحث.

هذا واللهَ أسأل أن يتقبل هذا العمل، وأن يجعله خالصاً لوجهه، وأن يستر زلاتنا بستره، وأن يتجاوز عن تقصيرنا وسوءِ فعالنا، إنه جواد كريم، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المبحث الأول: تعريف الشهادة والرواية

في هذا المبحث أعقد مقارنة بين تعريف كل من: الشهادة والرواية.

أولاً: تعريف الشهادة في اللغة والاصطلاح:

الشهادة في اللغة: مصدر شَهِدَ، يدل على حضور وعلم وإعلام ومعاينة، ولا يخرج شيء من فروعه عن هذا[١].

- ومن الشهادة بمعنى الحضور: قوله تعالى: ﴿ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ ﴾[٢]، قال القرطبي: (وشهد بمعنى حضر)[٣].

- ومن الشهادة بمعنى المعاينة: قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلُواْ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمۡ عِبَٰدُ ٱلرَّحۡمَٰنِ إِنَٰثًاۚ أَشَهِدُواْ خَلۡقَهُمۡۚ سَتُكۡتَبُ شَهَٰدَتُهُمۡ وَيُسۡـَٔلُونَ ﴾[٤] قال الراغب الأصفهاني: (قوله: أشهدوا خلقهم، يعنى مشاهدة البصر)[٥].

- ومن الشهادة بمعنى العلم: قوله ﷺ: (بُني الإسلام على خمسٍ شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله...)[٦]، قال ابن الأنباري:

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة/ لأبى الحسن أحمد بن فارس، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، ص/ ٥١٧.

(٢) سورة البقرة، من الآية / ١٨٥.

(٣) الجامع لأحكام القرآن: لأبى عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، طبعة دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م، ١/ ٢٢٩.

(٤) سورة الزخرف، الآية / ١٩.

(٥) معجم مفردات ألفاظ القرآن: لأبى القاسم الحسين بن محمد بن المفضل (المعروف بالراغب الأصفهاني: تحقيق نديم مرعشلي، طبعة دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ، ص/ ٢٧٥.

(٦) متفق عليه: رواه البخاري في صحيحه: كتاب الإيمان، باب دعاؤكم إيمانكم، ص/ ٩ برقم (٨)، ومسلم في صحيحه: كتاب الإيمان، باب بيان أركان الإسلام ودعائمه العظام، ص/ ٣٦ برقم (١٦).

(المعنى: أعلمُ أن لا إله إلا الله، وأبَيَّن أن لا إله إلا الله، وأعلمُ وأُبَيِّن أن محمداً مُبلِّغ للأخبار عن الله عز وجل)[١].

- وقد تأتى الشهادة بمعنى العلانية: ومنه قوله تعالى: ﴿عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾[٢]، قال ابن عباس - فيما رواه ابن أبى حاتم- في معنى هذه الآية: (السر والعلانية)[٣]. وقد تأتى بمعنى الإقرار: ومنه قوله تعالى:﴿شَٰهِدِينَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِم بِٱلۡكُفۡرِ﴾[٤]، قال الراغب: (أي مقرين)[٥].

- وتأتى كذلك بمعنى اليمين والقسم: ومنه قوله عز وجل في آية اللعان: ﴿فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمۡ أَرۡبَعُ شَهَٰدَٰتِۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾[٦].

- وتأتى الشهادة- أيضاً- بمعنى الخبر القاطع: ومنه قوله تعالى:﴿وَمَا شَهِدۡنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمۡنَا وَمَا كُنَّا لِلۡغَيۡبِ حَٰفِظِينَ﴾[٧] حكاية عن إخوة يوسف عليه السلام والمعنى وما أخبرنا إلا بالخبر الذي علمنا وتحققنا منه[٨].

- هذه هي أبرز استعمالات لفظ الشهادة في اللغة العربية.

وأما في الاصطلاح: فإن الفقهاء قد استعملوا لفظ الشهادة بمعنى الخبر القاطع

---

(١) لسان العرب: جمال الدين محمد بن مكرم بن على بن أحمد، ابن منظور، طبعة دار إحياء التراث العربي- بيروت- الطبعة الثالثة، بدو ن تاريخ، ٧/ ٢٢٣.

(٢) سورة التوبة، الآية / ١٠٥.

(٣) رواه ابن أبى حاتم في تفسيره، بتحقيق/ أحمد فتحي عبد الرحمن، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦/ ١٤٢٧هـ،٦/ ١٥

(٤) سورة التوبة من الآية/ ١٧.

(٥) معجم مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، ص/ ٢٧٥، لسان العرب ٧/ ٢٢٣

(٦) سورة النور من الآية/ ٦

(٧) سورة يوسف، من الآية/ ٨١.

(٨) انظر: مفردات ألفاظ القرآن: للراغب، ص/ ٢٧٥، والجامع لأحكام القرآن: للقرطبي، ٥/ ١٧٢.

الصادق، لإثبات حق للغير بلفظ الشهادة في مجلس القضاء[١].

- وبرغم اختيارهم لهذا الاستعمال، إلا أنه يشمل كافة المعاني السابقة للشهادة، فهذا الخبر القاطع لا بد فيه من الحضور، ولا بد فيه من العلم، ولا بد فيه من المعاينة، ولابد فيه من الإقرار، ولا بد فيه من العلانية، فلا يشهد الشاهد إلا بما علم يقيناً لا ظناً....

وقد اختلفت عبارة الفقهاء في تعريف الشهادة بهذا المعنى:

- فعرّفها الكمال من الحنفية: (بأنها إخبار صدق، لإثبات حق بلفظ الشهادة، في مجلس القضاء)، وعرَّفها الدردير من المالكية: (بأنها إخبار حاكم من علم **ليقضى** بمقتضاه)، وعرّفها الجمل من الشافعية:(بأنها إخبار بحق للغير على الغير بلفظ أشهد)، وعرّفها بعض الحنابلة: (بأنها الإخبار بما علمه بلفظ أشهد او شهدت)[٢]، ومؤدى عبارات الفقهاء واحد وإن اختلفت ألفاظهم.

ثانياً: تعريف الرواية في اللغة والاصطلاح:

الرواية في اللغة: مصدر من روى يروى روايةً، أي تحمَّل الكلام ونقله إلى غيره ، قال ابن منظور: (روى الحديث والشعر يرويه رواية إذا نقله واستظهره، ويقال: راوية، إذا كثرت روايته، والهاء للمبالغة في وصفه بالرواية)[٣].

– وقال الزمخشري: (الرواية: منه قولهم: هو راوية للحديث، وروى الحديث، أي حمله، من قولهم: البعير يروى الماء أي: يحمله، وحديث مروى، وهم رواة

---

(١) الموسوعة الفقهية: الصادرة عن وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م. مادة (شهادة)٢٦/ ٢١٥،٢١٦.

(٢) المرجع السابق ٢٦/ ٢١٦، وانظر: فتح القدير: للكمال بن الهمام الحنفي ٦/ ٢، والشرح الكبير: لأحمد الدردير المالكي ٤/ ١٦٤، وحاشية العلامة الجمل ٥/ ٣٧٧، ونيل المآرب **بشرح** دليل الطالب ٢/ ٤٧٠.

(٣) لسان العرب: لابن منظور، ٥/ ٣٨٢، وانظر: معجم العين للخليل بن أحمد، ص/ ٣٧٨.

الأحاديث وراودها، أي: حاملوها... وروَّيته الحديث: حملته على روايته....)[١].

-**وأما الرواية في الاصطلاح**: (فهي علم يقوم على النقل المحرر الدقيق، لكل ما أُضِيف إلى النبي ﷺ من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ أو صفةٍ خَلْقية أو خُلقية، وكذا ما أضيف إلى الصحابة والتابعين من أقوالهم وأفعالهم)[٢].

- وواضح من خلال هذا التعريف أن الرواية هي الاعتناء بنقل الأخبار وتحريرها وضبطها، دون التعرض لمعانيها وفقهها، وأنه لا يقدح في الراوي عدم معرفته بفقه الحديث الذي يرويه، فقد قال رسول الله ﷺ : (فَرُبَّ حامل فقه ليس بفقيه، ورُبّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه) [٣].

- وقال الخطيب البغدادي: (وكذلك إن لم يكن من أهل العلم بمعنى ما روى لم يكن بذلك مجروحاً، لأنه ليس يؤخذ عنه فقه الحديث، وإنما يؤخذ منه لفظه، ويُرجَع في معناه إلى الفقهاء، فيجتهدون فيه بآرائهم)[٤].

- وللرواية عند المحدثين قسيم آخر وهو الدراية، وبه تُعرف حقيقة الرواية

---

(١) أساس البلاغة: جار الله محمود بن عمر الزمخشري، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، ص/ ٣٠٩، ٣١٠.

(٢) تدريب الراوي بشرح تقريب النواوي: للحافظ السيوطي، ١/ ٤٠، والوسيط في علوم ومصطلح الحديث: لمحمد بن محمد أبو شهبة، ص/ ٢٤،٢٥، وعلوم الحديث ومصطلحه: لصبحى الصالح، ص/ ١٠٧.

(٣) صحيح: رواه أحمد في المسند، ١٣/ ١٣٩ برقم (١٦٦٨٣) من حديث جبير بن مطعم، وقال حمزة الزين:(إسناده صحيح)، ورواه أبو داود في السنن: كتاب العلم، باب فضل نشر العلم، ص / ٦٧٧ برقم (٣٦٦٠٩)، وابن ماجه في السنن: المقدمة، باب من بلغ علماً، ص/ ٧٦ برقم (٢٣١)، والترمذي في السنن: كتاب العلم، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع، ص/ ٧٦٣ برقم (٢٦٦٩) وقال: (حديث حسن).

(٤) الكفاية في معرفة أصول الرواية: للخطيب البغدادي، تحقيق إبراهيم بن مصطفى، طبعة دار ابن عباس، القاهرة، ٢٠٠٢م، ١/ ٥٨٤.

وشروطها وأنواعها وأحكامها، وحال الرواة وشروطهم، وأصناف المرويات، واستخراج معانيها[١].

- ويرى بعض الباحثين أن للرواية والدراية شريكاً ثالثاً يجمع بينهما، وهو دراية الرواية، ودراية الرواية تعنى تطبيق القوانين التي يعرف بها أحوال السند والمتن على أسانيد الأحاديث ومتونها لمعرفة المقبول والمردود منها، وفهم المراد من تلك الأحاديث واستنباط الأحكام الشرعية منها [٢].

- ويلاحظ: أن علم الدراية -كأصول للحديث- لا يراد لذاته، وإنما لضبط الرواية وتحقيقها، ووزنها بالمعايير الصحيحة الدقيقة لقبولها أو ردها.

ثالثاً: المقارنة بين تعريفي الشهادة والرواية:

ومن خلال النظر في تعريفي الشهادة و الرواية، وُجد أنهما يلتقيان في أن كلاّ منهما خبر يحمله ناقله، ويقوم بأدائه على الوجه الذي تحمله عليه، مع الدقة والاعتناء، وأن كلاً منهما يحمله الناقل ولا يشترط أن يكون ذا علم بمعاني الشهادة أو الرواية، وفي أن كلاً منهما يراد به إثبات شيء، فالشهادة يراد بها إثبات حق الغير، والرواية يراد بها إثبات الأخبار لبناء الأحكام الشرعية عليها.

ويفترقان في أن الشهادة مستندها المشاهدة أو العلم، والخبر فيها متعلق بمعين، والرواية مستندها السماع، خاصة في تحمل الأخبار عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين.

قال القرافي: (قال المازري – رحمه الله-: الشهادة والرواية: خبران، غير أن المخبر عنه إن كان أمراً عاماً لا يختص بمعين، ومستنده السماع فهو الرواية، وإن كان

---

(١) انظر تدريب الراوي ١/ ٤٠، وعلوم الحديث ومصطلحه: صبحى الصالح، ص/ ١٠٧.

(٢) انظر/ الاجتهاد في علم الحديث وأثره في الفقه الإسلامي: على نايف البقاعي، طبعة دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ص/ ٤١.

خبراً جزئياً يتعلق بمعين مستنده المشاهدة أو العلم فهو الشهادة) [١].

وعلى هذا فالشهادة خبر خاص قصد به ترتيب فصل القضاء علية مثل أن يقول العدل عند الحاكم لهذا دينار عند هذا ، والرواية خبر عام قصد به تعريف دليل حكم شرعي مثل قوله ﷺ: (إنما الأعمال بالنيات...)[٢] الحديث، فهذا لا يختص بشخص معين، بل هو على جميع الخلق في جميع الأعصار والأمصار[٣].

وأضاف القرافي فذكر أهمية المقارنة بين حقيقتي الشهادة والرواية وقال: (إذا وقعت لنا حادثة غير منصوصة من أين لنا أن نعرف أنها شهادة حتى نشترط فيها العدد ونحوه، فلعلها من باب الرواية التي لا يشترط فيها ذلك، **فالضرورة** داعية لتمييزهما... ومعرفة حقيقة كل منهما –أي الشهادة والرواية– وأما مع الجهل بحقيقتهما فلا يتأتى شيء من ذلك، وتبقى هذه الفروع مترددة بينهما، مظلمة ملتبسة علينا...) [٤].

---

(١) أنوار البروق في أنواء الفروق:،لأبي العباس القرافي، ط عالم الكتب، بيروت، ١/ ٥، بتصرف. وانظر البحر المحيط في أصول الفقه: بدر الدين محمد بن بهادر **الزركشي**، ط وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٨، ٤/ ٤٢٦.

(٢) رواه البخاري في صحيحه: كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله، ص٥، برقم (١).

(٣) انظر تهذيب الفروق (المسمى: إدرار الشروق على أنواء الفروق): للعلامة قاسم ابن عبد الله بن محمد بن محمد الأنصاري المعروف بابن الشاط، مطبوع بهامش الفروق، ص١/ ٥.

(٤) الفروق: للقرافي، ١/ ٥ بتصرف.

المبحث الثاني: حُكم تحمل وأداء الشهادة والرواية

أولاً: حكم تحمل وأداء الشهادة:

تحمل وأداء الشهادة فرض على الكفاية، وإذا قام به البعض سقط الإثم عن الجميع، وإن امتنع الجميع أثموا، لما يترتب على امتناعهم من ضياع الحق[١].

ودليل مشروعيتها قد ثبت بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول.

- أما من الكتاب: فقوله تعالى: ﴿ وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰ ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿ وَأَشۡهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعۡتُمۡ ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا يَأۡبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ ﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿ وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ ﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَكۡتُمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَۚ وَمَن يَكۡتُمۡهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٞ قَلۡبُهُۥ ﴾[٦].

- والآيات في مجموعها تدل على مشروعية الشهادة تحملاً وأداءً، قال القرطبي رحمه الله في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَلَا يَأۡبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ ﴾: (قال الحسن: جمعت هذه الآية أمرين، وهما ألا تأبى إذا دعيت إلى تحصيل الشهادة، ولا إذا دعيت إلى أدائها... فإذا كان الفسحة لكثرة الشهود والأمن من تعطيل الحق فالمدعو مندوب، وله أن يتخلف لأدنى عذر، وإن تخلف لغير عذر فلا إثم عليه ولا ثواب له، وإذا

---

(١) انظر: المجموع شرح المهذب: لأبى زكريا يحيى بن شرف النووي، تحقيق وتكملة: محمد نجيب المطيعي، طبعة دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ، ٢٠/ ٢٢٣، والروض المربع بشرح زاد المستقنع: منصور بن يونس البهوتى، طبعة دار الغد الجديد، المنصورة، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣، ص/ ٥٢٢.

(٢) سورة البقرة، الآية / ٢٨٢.

(٣) سورة البقرة، الآية / ٢٨٢.

(٤) سورة البقرة، الآية / ٢٨٢.

(٥) سورة الطلاق، الآية / ٢.

(٦) سورة البقرة، الآية / ٢٨٣.

كانت الضرورة وخيف تعطل الحق أدنى خوف قوى الندب وقرب من الوجوب، وإذا علم أن الحق يذهب ويتلف بتأخر الشاهد عن الشهادة فواجب عليه القيام بها، لاسيما إن كانت محصلة وكان الدعاء إلى أدائها، فإن هذا الظرف آكد، لأنها قلادة في العنق وأمانة تقتضى الأداء)[١].

- وأما من السنة: فأحاديث كثيرة منها: حديث وائل بن حجر رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال له: (شاهداك أو يمينه)[٢]، وقوله ﷺ: (البينة على المدعى واليمين على من أنكر) [٣] والبينة هي الشهادة [٤].

وقوله ﷺ: (خير الشهود من أدى شهادته قبل أن يُسألها) [٥].

قال الخطابي: (هذا مثل سرعة إجابة الشاهد إذا استشهد لا يمنعها ولا

---

(١) الجامع لأحكام القرآن: لأبى عبد الله محمد بن أحمد القرطبي، ٣/ ٣٠١، وانظر: تفسير الإمام الشافعي: جمع الدكتور/ أحمد بن مصطفي الفران، طبعة دار التدمرية، دار ابن حزم، بيروت، الرياض الأولى ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، ١/ ٤٤٨، والأم: للشافعي ٣/ ٩٢،٩٣.

(٢) متفق عليه: رواه البخاري في صحيحه كتاب الرهن، باب إذا الراهن والمرتهن ونحوه، ص/ ٤٤١ برقم (٢١١٦)، ومسلم في صحيحه: كتاب الإيمان، باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار، ص/ ٧٧ برقم (١٣٨).

(٣) صحيح: رواه الدارقطنى في سننه ٤/ ٢١٨، والبيهقى في سننه ٨/ ١٢٣، برقم (١٣٨) وأورده بن حجر في التلخيص الحبير (٤/ ١٣٤٦) وضعفه، وأورده الألبانى في إرواء الغليل (٦/ ٣٥٧) وقال صحيح.

(٤) انظر: الفقه الإسلامي وأدلته: د/ وهبة الزحيلى، طبعة دار الفكر المعاصر، سورية، الطبعة الرابعة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤ م، ٨/ ٥٩٨٦.

(٥) صحيح: رواه ابن ماجه في سننه: كتاب الأحكام، باب الرجل عنده الشهادة لا يعلم بها صاحبها، ص/ ٥٤٧ برقم (٢٣٤٦) وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه ٢/ ٢٦٤، برقم (٢٣٩٣) ورواه أبو داود في سننه: كتاب الأقضية، باب في الشهادات، ص/ ٦٧٥ برقم (٣٥٩٦) وصححه الألباني في صحيح سنن أبى داود ٢/ ٣٩٦ برقم (٣٥٩٦).

يؤخرها)[١]، وقد انعقد الإجماع على مشروعية الشهادة لإثبات الدعاوى[٢].

- وأما من المعقول: فلأن الحاجة داعية إلى الشهادة لحصول التجاحد بين الناس، فوجب الرجوع إليها[٣].

- وقد تتعين الشهادة، قال النووي: (وإن كان في موضع لا يوجد فيه غيره ممن يقع به الكفاية تعين عليه، لأنه لا يحصل المقصود إلا به فتعين عليه).[٤]

ومحل وجوب الشهادة إن قدر على أدائها بلا ضرر يلحقه في بدنه أو عرضه أو ماله أو أهله، وكذا لو كان ممن لا يقبل الحاكم شهادته، لقوله تعالى: ﴿ وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ﴾[٥]. وكذلك في تحمل الشهادة يعتبر انتفاء الضرر[٦].

وعلى هذا فلا يحل كتمان الشهادة متى تعينت، لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَكْتُمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَ ﴾. قال القرطبي: (وهو نهى على الوجوب بعدة قرائن منها الوعيد، وموضع النهى هو حيث يخاف الشاهد ضياع الحق)[٧].

وحكمة الشارع في إيجاب أداء الشهادة هي حفظ الحقوق، ونفي التنازع المؤدى إلى فساد ذات البين، ومن أدرك حِكمة الشارع لزم حُكمه.

ثانياً: حكم تحمل وأداء الرواية:

---

(١) معالم السنن شرح سنن أبى داود: للخطابي ٤/ ١٥٥،وانظر: النهاية في غريب الحديث والأثر: لابن الأثير الجزري ٢/ ٤٣٧.

(٢) مغنى المحتاج إلى معرفة معانى ألفاظ المنهاج: للخطيب الشربينى ٦/ ٣٧٠.

(٣) انظر: الموسوعة الفقهية الصادرة عن وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ٢٦/ ٢١٨.

(٤) المجموع: للنووى ٢٠/ ٢٢٣.

(٥) سورة البقرة، الآية/ ٢٨٢.

(٦) الروض المربع بشرح زاد المستقنع ص/ ٥٢٢.

(٧) الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٣١٤.

لقد أمر النبي ﷺ الأمة بالبلاغ عنه، وكَلَّفها بهذه المسئولية، لضمان استمرار رسالته في كل عصر إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

- وقد ورد هذا التكليف في عدة أحاديث من أهمها ذلك الحديث الذي رواه الشيخان عن عبد الرحمن بن أبى بكرة عن أبيه أن النبي ﷺ قال في حجة الوداع: (...ألا ليبلغ الشاهد الغائب...)، وفي حديث وفد عبد القيس: حدَّثهم عن الإيمان وشرائعه، ثم قال لهم: (احفظوه وأخبروا به من وراءكم) [١].- وما رواه البخاري عن عبد الله بن عمرو ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: (بَلّغوا عنى ولو آية، وحَدّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار)[٢].

قال الحافظ ابن حجر -رحمه الله-: (ولو آية: أي ليسارع كل سامع إلى تبليغ ما وقع له من الآي ولو قلّ، ليتصل بذلك نقل جميع ما جاء به ﷺ)[٣].

(وقال البيضاوي: إنما قال آية، أي: من القرآن، ولم يقل: حديثاً فإن الآيات مع تكفل الله بحفظها واجبة التبليغ، فتبليغ الحديث يُفهم منه بالطريق الأولى)[٤].

وقال ابن العربي: بلغوا عني: التبليغ عنه ﷺ فرض، وقد قال: (ليبلغ الشاهد الغائب)، وهذا فرض على الكفاية، إذا قام به واحد سقط عن الباقين، وإذا أخبر به النبي ﷺ واحداً سقط عنه فرض التبليغ، والدليل عليه قول الله تعالى:

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري في صحيحه: كتاب العلم، باب تحريض النبي ﷺ وفد عبد القيس على أن يحفظوا الإيمان والعلم ويخبروا من وراءهم، ص٢٤/ برقم (٨٧)، ومسلم في صحيحه: كتاب الإيمان باب الأمر بالإيمان... وحفظه وتبليغه من لم يبلغه، ص/ ٢٩ برقم (١٧).

(٢) سبق تخريجه في المقدمة.

(٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري ٧/ ١٧٥، وعزاه إلى المعافي النهروانى.

(٤) عمدة القارى شرح صحيح البخاري: لبدر الدين محمود بن أحمد العينى، طبعة دار الفكر، بيروت ١٤٢٢ هـ/ ٢٠٠٢ م، ١١/ ٢١١.

﴿ وَٱذۡكُرۡنَ مَا يُتۡلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلۡحِكۡمَةِ ﴾[١] ، وكان الوحي إذا نزل على النبي ﷺ والحكم إذا أتاه لا يبرح به في الناس، ولكنه يخبر من حضره، ثم على لسان أولئك إلى من وراءهم، أيّ وقت خرج إليهم وانتهى عندهم، قوماً بعد قوم بحسب القرب والبعد، وذلك من التبليغ عند الحاجة إليه، ولا يلزمه أن يقوله ابتداءً)[٢]، وقال النووي معلقاً على حديث: (ألا ليبلغ الشاهد الغائب): (فيه وجوب تبليغ العلم، وهو فرض كفاية فيجب تبليغه بحيث **ينتشر**)[٣]. وقال أبو العباس القرطبي: (ألا ليبلغ الشاهد الغائب: أمر بتبليغ العلم ونشره، وهو فرض من فروض الكفايات...)[٤].

ومما سبق من أقوال العلماء نخلص إلى أن حكم تحمل وأداء الرواية أنها من فروض الكفايات، ورأينا تعبير النووي -رحمه الله- إذ قال: (هو فرض كفاية، فيجب تبليغه بحيث ينتشر)، وهذا هو الموافق لفهم علماء الأصول لفرض الكفاية، إذ لابد من أن يحصل من قيام من قاموا به كفاية الأمة. وقد كان النبي ﷺ يحث الأمة على الرواية والبلاغ عنه بأسلوبي الترغيب والترهيب، لحملهم على القيام بهذا الواجب.

ومما ورد في الترغيب: دعاؤه بنضارة الوجه لمن يسمع الحديث فيرويه، فقد روى الترمذي وأبو داود وابن ماجه وغيرهم أنه ﷺ قال: (**نضر** الله امرءً سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه كما سمعه، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه)[٥] وفي رواية: (نضَّر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها ثم أداها إلى من لم

---

(١) سورة الأحزاب، من الآية / ٣٤.

(٢) عارضة الأحوذي شرح صحيح الترمذي: لأبى بكر محمد بن عبد الله (المعروف بابن العربي)، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٧م، ١٠/ ٩٩.

(٣) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: لأبى زكريا يحي بن شرف النووي، ١١/ ١٤٢.

(٤) المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم: لأبى العباس القرطبي، طبعة المكتبة التوفيقية، القاهرة، ٥/ ٣٨.

(٥) سبق تخريجه في المقدمة.

يسمعها...)[١].

ومما جاء في الترهيب: توعُّده لكاتم العلم بالإلجام بالنار، فعند الترمذي وغيره عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (من سئل عن علم ثم كتمه، أُلجم يوم القيامة بلجام من نار) [٢].

قال ابن العربي:(كتمان العلم محمول على وجوه: منها: أن يُعدَم ذلك إن لم يظهره، أو يقع السائل في أحموقة إن لم يخبره، أو تفوته به منفعة إن لم يبذله) [٣].

ولذا كان الصحابة ﷺ يحاذرون من التقصير في البلاغ، ويعدونه من كتمان العلم، ومن مشاهير المكثرين من الرواية من الصحابة: أبو هريرة ، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وعبد الله بن عمر، وأنس بن مالك، وعائشة، وابن مسعود، وأبو سعيد الخدري، وأبو موسى الأشعري... وغيرهم.

وهذا الحرص على الرواية من بعض الصحابة لا يعارضه ما ثبت من اختيار بعضاً آخر منهم قلة التحديث، لأن ذلك محمول على خوفهم من الإكثار، والإكثار مظنة الخطأ، وقد اختار هذا بعض من تحمّلوا كثيراً من حديث النبي ﷺ كالزبير بن العوام، روى البخاري عن عبد الله بن الزبير، أنه قال لأبيه: إني لا أسمعك تُحدَّث عن رسول الله ﷺ كما يحدث فلان وفلان، قال: أما إني لم أفارقه، ولكن سمعته يقول: (من

---

(١) صحيح لغيره: رواه أحمد في المسند، ٤/ ٤٤٨ برقم (١٣٣٤٩) من حديث أنس بن مالك. والطبراني في الأوسط ٢/ ٢٢٠ من حديث أنس، برقم (٣٠٧٢)، وأورده الألباني في صحيح الترغيب والترهيب ١/ ١٤٨ برقم (٩١) ورمز بأنه صحيح لغيره.

(٢) صحيح: أخرجه ابن حبان في صحيحه ١/ ٢٩٨ برقم (٩٦)، والحاكم في المستدرك ١/ ١٨٢ برقم (٣٤٦) وقال: صحيح على شرط الشيخين وليس له علة، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب ١/ ١٦٠ برقم (١٢٠).

(٣) عارضه الأحوذي ١٠/ ٩٩ بتصرف يسير.

كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار) [١].

(فالمخطئ وإن كان غير مأثوم بالإجماع لكن الزبير خشي من الإكثار أن يقع في الخطأ وهو لا يشعر، لأنه وإن لم يأثم بالخطأ لكن قد يأثم بالإكثار، إذ الإكثار مظنة الخطأ، والثقة إذا حدَّث بالخطأ فحمل عنه وهو لا يشعر أنه خطأ، يُعمل به على الدوام للوثوق بنقله، فيكون سبباً للعمل بما لم يقله الشارع، فمن خشي من إكثار الوقوع في الخطأ لا يؤمن عليه الإثم إذا تعمد الإكثار، فمن ثم توقف الزبير وغيره من الصحابة عن الإكثار من التحديث، وأما من أكثر منهم محمول على أنهم كانوا واثقين من أنفسهم بالتثبت، أو طالت أعمارهم فاحتيج إلى ما عندهم فسئلوا فلم يمكنهم الكتمان ﷺ) [٢].

ومثله ما صرّح به أنس ﷺ كما روى عنه البخاري: أنه قال: (إنه ليمنعني أن أحدثكم حديثاً كثيراً أن النبي ﷺ قال: (من تعمد عليّ كذباً فليتبوأ مقعده من النار) [٣].

(وإنما خشي أنس مما خشي منه الزبير، ولهذا صرّح بلفظ الإكثار لأنه مظنة... فكان التقليل منهم للاحتراز، ومع ذلك فأنس من المكثرين لأنه تأخرت وفاته فاحتيج إليه... ولم يمكنه الكتمان، ويجمع بأنه لو حدّث بجميع ما عنده لكان أضعاف ما حدّث به... ووقع في رواية عتاب -مولى هرمز- قال: سمعت أنساً يقول:(لولا أني أخشى أن أخطئ لحدثتك بأشياء قالها رسول الله ﷺ) [٤]... فأشار إلى أنه لا يحدّث إلا

---

(١) رواه البخاري في صحيحه: كتاب العلم، باب إثم من كذب على النبي ﷺ ص / ٣٥ برقم (١٠٦).

(٢) فتح الباري ١/ ٢٧٢ ، وانظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم: للقرطبي ١/ ٤٨

(٣) متفق عليه: رواه البخاري في صحيحه: كتاب العلم، باب إثم من كذب على النبي ﷺ، ص/ ٣٥ برقم (١٠٨) ومسلم في صحيحه في المقدمة، ص/ ١٤ برقم (٢).

(٤) رواه الإمام أحمد في مسنده، ٤/ ٨٠ وقال الأرناؤوط ومن معه:(حديث صحيح ، وهذا إسناد حسن و رجاله ثقات رجال الشيخين غير عتاب مولى بني هرمز فمن رجال ابن ماجه).

ما تحققه ويترك ما يشك فيه...) [١].

ويستفاد من تلك المواقف أن امتناع من امتنع من التحديث من الصحابة إنما كان امتناعاً من الإكثار المفضي إلى الخطأ لا عن أصل التحديث، لأنهم مأمورون بالتبليغ، ويستفاد كذلك أن الرواية فرض على الكفاية -كما قدمنا- إذ لو كانت متعينة ما تأخر هؤلاء النفر من الصحابة ﷺ عن التحديث ببقية ما عندهم.

ثالثاً: المقارنة بين الشهادة والرواية في حكم التحمل والأداء:

مما سبق يتبين أن الشهادة والرواية يتفقان في حكم التحمل والأداء، وأنهما مفروضتان على الكفاية، وقد يتعين كل منهما، فتتعين الشهادة إن كان الشخص في مكان لا يوجد فيه غيره ممن يقع به الكفاية، وتتعين الرواية على من عنده ما ليس عند غيره من المرويات، أو إن ترتب على عدم تبليغه ضياع ما عنده من العلم ،وكذلك اتفقتا على استحقاق كاتمها الإثم، والدخول تحت وعيد الشارع على كتمانها بالعذاب الشديد

(١) فتح الباري ١/ ٢٧٢.

المبحث الثالث: شروط قبول الشهادة والرواية

أولاً: شروط قبول الشهادة

لقد اعتبر العلماء في الشهادة شروطاً لقبولها، وأهم تلك الشروط:

١- **الإسلام**: فالأصل أن يكون الشاهد مسلماً، فلا تقبل شهادة الكفار سواء كانت على مسلم أم على غير مسلم،[١] خلافاً لأبي حنيفة فقد قال بقبول الكافر على الكافر،[٢] ولأحمد فقد قال بقبول شهادة الكافر على المسلم في الوصية في السفر،[٣] عملاً بقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ ﴾[٤].

ودليل اعتبار الإسلام **كشرط** لقبول الشهادة قوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡ ﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿ وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ ﴾[٦]، والكافر ليس بعدل، وليس منا ولأنه أفسق الفساق، ويكذب على الله تعالى، فلا يؤمن أن يكذب على الخلق[٧].

٢- **البلوغ**: يشترط أن يكون الشاهد بالغاً سن التكليف، فلا تقبل شهادة الصبيان والأطفال، لأنهم لا يتمكنون من أدائها على الوجه المطلوب، لقوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡ ﴾[٨].

---

(١) مغنى المحتاج ٦/ ٣٧٠، مواهب الجليل شرح مختصر خليل ٦/ ١٥٠.

(٢) المبسوط: للسرخسى ١٦/ ١٣٣، ومغنى المحتاج ٦/ ١٥٠.

(٣) الروض المربع ص/ ٥٢٣، والمغنى ١٢/ ٥٣.

(٤) سورة المائدة، الآية/ ١٠٦.

(٥) سورة البقرة، الآية/ ٢٨٢.

(٦) سورة الطلاق الآية ٢.

(٧) مغنى المحتاج ٦/ ١٥٠.

(٨) سورة البقرة، الآية/ ٢٨٢.

والصبي ليس برجل[١]، لقوله عليه الصلاة والسلام: (رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق)[٢]، ولأنه لا يؤمن على حفظ أمواله فلا يؤمن على حفظ حقوق غيره، وذهب بعض المالكية والحنابلة إلى قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض، بشرط أن يتفقوا في الشهادة، وأن يشهدوا قبل تفرقهم، وألا يدخل بينهم كبير[٣].

٣- **العقل**: وقد أجمع الفقهاء على انه لا تقبل شهادة المجنون، لأنه لا يعقل ما يقوله ولا يصفه، ولأنه ليس بمحصل ولا تحصل الثقة بقوله[٤]، ولأنه غير مكلف بتحمل الشهادة ولا أدائها، للحديث السابق (رفع القلم عن ثلاث).

٤- **العدالة**: لا خلاف بين الفقهاء في اشتراط العدالة في الشهود، لقوله تعالى: ﴿ وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ ﴾[٦]، فلا تقبل شهادة الفاسق، كالزاني وشارب الخمر والسارق، والقاذف، وتارك الصلاة أو من يؤخرها عن وقتها بلا عذر، ومانع الزكاة... وكل من ارتكب كبيرة أخرى من الكبائر، وكذلك لا تقبل شهادة من أكثر من الصغائر وأصرّ عليها، فإن كانت الصغائر نادرة من أفعاله لم يفسق ولم ترد شهادته، لأنه لا يوجد من يمحض الطاعة ولا يخلطها بمعصية، ولا تقبل كذلك شهادة من لا مروءة له، كالرقاص والمهرِّج ومن يأكل في الأسواق، وكذلك لا تقبل شهادة المبتدع بدعة مكفرة، أما

---

(١) المجموع ٢٠/ ٢٢٦، و الموسوعة الفقهية ٢٦/ ٢٢٠.

(٢) صحيح: رواه ابن ماجه في سننه: كتاب الطلاق، باب طلاق المعتوه والصغير النائم، ص/ ٤٧٤ برقم (٢٠٤١) والحاكم في المستدرك ٢/ ٥٩ وصححه ووافقه الذهبي.

(٣) انظر: الفقه الإسلامي وأدلته ٨/ ٦٠٣٥، والموسوعة الفقهية ٢٦/ ٢٢٣.

(٤) انظر: المجموع ٢٠/ ٢٦٦، ومغنى المحتاج ٦/ ٣٧١، والروض المربع، ص ٥٢٣.

(٥) سورة الطلاق، الآية / ٢.

(٦) سورة البقرة، الآية / ٢٨٢.

البدعة المفسقة فتقبل شهادة صاحبها على الراجح[١]، وقال فقهاء الحنفية: لا تقبل شهادة مخنث لفسقه، وهو الذي يفعل الرديء ويؤتى كالنساء، أما الذي في كلامه لين وفي أعضائه تكسر فهو مقبول الشهادة، ولا تقبل شهادة نائحة في مصيبة غيرها بأجر، ولا مغنية ولو لنفسها لحرمة رفع صوتها خصوصاً مع الغناء، ولا شهادة من يلعب بالطيور، لأنه يورث غفلة، ولأنه قد يطلع على عورات النساء بصعود سطحه ليطير طيره، ولا شهادة من يغنيّ للناس لأنه يجمع الناس على ارتكاب كبيرة[٢].

وقال الحنابلة: لا تقبل شهادة من كانت صناعته محرَّمة، كصُنّاع المزامير والطنابير، لأنه مدمن المعاصي، ساقط المروءة، كذلك المقامر من **الميسر** الذي أمر الله باجتنابه، ففيه دناءة وسفه، وأكل للمال بالباطل، وكذلك اللعب بالنرد والشطرنج ونحوه، وكذلك اللعب بالحمام، فإن كان يقصد به تعليمها حمل الكتب والرسائل مما تدعوا الحاجة إليه فلا بأس به، وإن كان لغرض محرَّم أو عبث فهو محرم ودناءة وسفه، وما دام عليه صاحبه لم تقبل شهادته لزوال عدالته[٣].

ولا تقبل شهادة من يفعل الأفعال المستقبحة عموماً، ولا من يظهر سب الصحابة والتابعين لظهور فسقه، بخلاف من يخفيه لأنه فاسق مستور الحال[٤].

هذا ولابد أن يلاحظ في العدالة اعتبار الغالب من حال الشاهد، فمن غلب عليه اجتناب الكبائر وتوقّى الصغائر، وندرت منه المعصية قبلت شهادته، ومن غلب عليه العكس رُدَّت شهادته، وهذا هو حدّ العدالة المعتبرة، حتى لا يترتب على التشدد

---

(١) انظر: الكافي في فقه الإمام أحمد، ص / ١٠٠٥، والمجموع ٢٠/ ٢٢٧، ومغنى المحتاج ٦/ ٣٧١.

(٢) انظر: فتح القدير: للكمال ابن الهمام ٦/ ٣٤

(٣) الكافي: لابن قدامة، ص/ ١٠٠٥، والروض المربع، ص/ ٥٢٤.

(٤) فتح القدير ٦/ ٣٤.

سدٌّ باب الشهادة وإضاعة الحقوق [١].

وفي هذا الشرط توسع وتفصيل بين المذاهب، مرده إلى الاختلاف في حدّ الكبيرة والصغيرة، وما يخرم المروءة ومالا يخرمها من الأفعال.

٥- **الضبط**: وهذا شرط مهم لقبول الشهادة، أجمع أهل العلم على اشتراطه، قال النووي – رحمه الله–: (ولا تقبل شهادة المغفل الذي يكثر منه الغلط، لأنه لا يؤمن أن يغلط في شهادة، وتقبل الشهادة ممن يقل منه الغلط لأن أحداً لا ينفك عن الغلط)[٢]. وقال البهوتي: (لا تقبل من مغفل ولا معروف بكثرة سهو وغلط، لأنه لا تحصل الثقة بقوله) [٣]. وقال الخطيب الشربيني: (ولا تقبل شهادة مغفل لا يضبط أصلاً أو غالباً لعدم التوثق بقوله، وأما من لا يضبط نادراً والأغلب فيه الحفظ والضبط فتقبل قطعاً، لأن أحداً لا يسلم من ذلك ومن تساوى غلطه وضبطه فالظاهر أنه كمن غلب غلطه، هذا إذا لم تكن الشهادة مفسرة فإن فسّرها وبيَّن وقت التحمل ومكانه قُبلت.. ومعظم شهادة العوام يشوبها غرّة وسهو وجهل، وإن كانوا عدولاً، فيتعين الاستفصال، وليس الاستفصال مقصوداً في نفسه، وإنما الغرض تبيُّن تثبتهم في الشهادة)[٤].

ويدخل في الضبط ما يحصل به الضبط كالسماع والرؤية والحفظ والعلم، والمعاينة، لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا﴾[٦]، فأخبر سبحانه وتعالى أن الشهادة تكون بالعلم ولا تصح

(١) الفقه الإسلامي وأدلته ٨/ ٦٠٣٨.

(٢) المجموع ٢٠/ ٢٢٦.

(٣) الروض المربع، ص / ٥٢٤.

(٤) مغنى المحتاج ٦/ ٣٨٧.

(٥) سورة الزخرف، الآية / ٨٦.

(٦) سورة يوسف، الآية / ٨١.

بغلبة الظن ، ويدخل في الضبط – أيضاً– أداء الشهادة بلفظها، وعلى صفتها التي تحمَّلها عليها.

٦- **النطق**: وقد اشترطه الجمهور–الحنفية والشافعية والحنابلة–فلا تقبل عندهم شهادة الأخرس، وإن فهمت إشارته، لأن الإشارة لا تعتبر في الشهادات، ولأنها تتطلب اليقين، والمطلوب التلفظ بالشهادة، وذهب المالكية إلى قبول شهادة الأخرس إذا فهمت إشارته، لأنها تقوم مقام نطقه في طلاقه ونكاحه وظهاره فكذلك في شهادته، ويرى الحنابلة قبول شهادة الأخرس إذا أداها بخطه[1].

٧- **الحرية**: فلا تقبل شهادة الرقيق عند الجمهور، لأن الشهادة فيها معنى الولاية وهو مسلوب عنها، ولأن من فيه رق مشتغل بخدمة سيده فلا يتفرغ لأداء الشهادة، وذهب الحنابلة إلى قبول شهادته في كل شيء إلا الحدود والقصاص[2].

٨- **عدم التهمة**: أجمع الفقهاء على أن التهمة ترد بها الشهادة، والتهمة: أن يجلب الشاهد إلى المشهود له نفعاً أو يدفع عنه ضراً، فلا تجوز شهادة أصل لفرعه والفرع لأصله، وتقبل شهادة أحدهم على الآخر، ولا شهادة العدو على عدوه، والمراد هنا العداوة الدنيوية لا الدينية، فتقبل شهادة المسلم على الكافر، والسني على المبتدع، وكذا من أبغض الفاسق لفسقه لا ترد عليه شهادته، والعداوة التي ترد بها الشهادة أن تبلغ حداً يتمنى زوال نعمته ويفرح بمصيبته ويحزن لمسرته، ولا تقبل شهادة المبادر إلى الشهادة من غير دعوى، وذلك في غير شهادة الحسبة، ولا كذلك شهادة من عُرف

---

(١) انظر: المغنى ٩/ ١١٠، و حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤/ ١٦٨، والموسوعة الفقهية ٢٦/ ٢٢٣، والروض المربع، ص/ ٥٢٣.

(٢) انظر بدائع الصنائع ٦/ ٢٦٩، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ٢/ ٤٥٢، ومغنى المحتاج ٦/ ٣٧٠.

بالعصبية والإفراط في الحمية[١]، ودليل اشتراط عدم التهمة قوله ﷺ: (لا تجوز شهادة الخائن، ولا الخائنة، ولا ذي غِمر على أخيه، ولا تجوز شهادة القانع لأهل البيت)[٢].

٩- **أن تؤدى بلفظ الشهادة**: وهذا **الشرط** للجمهور الحنفية والشافعية والحنابلة، قال ابن قدامة: (يعتبر في أداء الشهادة الإتيان بلفظها، فيقول: أشهد بكذا، فإن قال: أعلم أو أتيقن أو أحق ونحوه، لم يعتد به، لأنها مشتقة من اللفظ)[٣].

وقال الخطيب الشربيني معلقاً على كلام النووي في المنهاج: (وأفهمَ كلامه أنه يشترط لفظ الشهادة وهو كذلك، فلا يكفي أعلمك وأخبرك بكذا ونحوهما)[٤].

والأظهر عند المالكية أنه يكفي في الشهادة ما يدل على حصول علم الشاهد، كأن يقول: رأيت كذا أو سمعت كذا، ولا يشترط أن يقول أشهد[٥].

هذه أهم الشروط العامة لقبول الشهادة، وهناك شروط خاصة لقبول بعض الشهادات، فيها خلاف طويل بين العلماء، فيما يتعلق بعدد الشهود، وقبول شهادة النساء في بعض الأمور وردها في البعض الآخر، وقبول شهادة الواحد مع يمين، والشهادة على الشهادة، والاتفاق في الشهادتين عند التعدد، وقبول شهادة امرأة واحدة عدل عند الانفراد فيما لا يطلع عليه الرجال، وغير ذلك ، ويلاحظ من خلال

---

(١) انظر: مغنى المحتاج ٦/ ٣٧١، والمغنى ١٢/ ٥٥، والروض المربع، ص/ ٥٢٤ والشرح الصغير ٤/ ٢٤٦، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ٤/ ٢٢٣.

(٢) صحيح: رواه أحمد في المسند ٦/ ٢٤٧ برقم (٦٦٩٨) من حديث عبد الله بن عمرو، وقال الشيخ شاكر: (إسناده صحيح) ورواه أبو داود في سننه: كتاب الأقضية، باب من ترد شهادته، ص/ ٦٧٦ برقم (٣٦٠١) وقال ابن حجر في التلخيص الحبير/ (إسناده قوى) وذي غمر: معناه ذو حقد، والقانع لأهل البيت: أي الخادم لهم.

(٣) الكافي، ص/ ١٠١٧.

(٤) مغنى المحتاج ٦/ ٤١٣، والمجموع ٢٠/ ٢٧٠.

(٥) الشرح الصغير ٢/ ٣٤٨، والموسوعة الفقهية ٢٦/ ٢٢٦.

الشروط الموضوعة لقبول الشهادة مدى تدقيق العلماء وشدة تحرِّيهم في قبول هذا الخبر القاطع الذي يراد به إثبات الحقوق وردّها لأصحابها حتى لا تضيع.

ثانياً: شروط قبول الرواية:

لما كانت الرواية هي وسيلة نقل الشريعة وأحكامها، كان لابد من التحري والتدقيق، وقد بذل علماء الأمة جهداً عظيماً في هذا السبيل، حفاظاً على الشريعة من التغيير والتبديل والزيادة والنقصان، ولقد اشترط أئمة الحديث لقبول الرواية شرطان مهمان في راويها، وهما: العدالة، والضبط، وتحتهما تندرج شروط أخرى.

قال ابن الصلاح – رحمه الله-: (أجمع جماهير أئمة الحديث والفقه على أنه يشترط فيمن يحتج بروايته أن يكون عدلاً، ضابطاً لما يرويه، وتفصيله أن يكون مسلماً، بالغاً، عاقلاً، سالماً من أسباب الفسق وخوارم المروءة، متيقظاً غير مغفل، حافظاً إن حدَّث من حفظه، ضابطاً لكتابه إن حدَّث من كتابه، وإن كان يحدّث بالمعنى اشترط فيه مع ذلك أن يكون عالماً بما يحيل المعاني...) [(١)].

وهذا إجمال له تفصيل، وفيه نقسم الشروط قسمين، شروط تتعلق بالعدالة، وأخرى تتعلق بالضبط.

فأما الشروط التي تتعلق بالعدالة فهي:

١- **الإسلام**: أي يشترط في الراوي أن يكون مسلماً حتى تقبل روايته، لأن الراوي يؤدى أحاديث وأخباراً تتعلق بهذا الدين وأحكامه، وحكمه وتشريعاته، فالأحوط أن يقوم بهذا الشأن من يؤمن بهذه العقيدة، ومن أهل الحديث من أطلق هذا الشرط في التحمل والأداء، ومنهم من اشترطه في الأداء فقط، ولم يشترطه في التحمل.

قال الخطيب البغدادي: (باب ما جاء في الذمي أو المشرك يسمع الحديث هل يعتد بروايته إياه بعد إسلامه إذا كان ضابطاً) وأورد تحته أثراً عن عثمان بن عفان،

---

(١) علوم الحديث: لابن الصلاح، ص/ ١٠٤، ١٠٥.

ينص على جواز تحمل النصراني والمملوك والصبي للشهادة، ولا يُدعون إليها حتى يسلم النصراني، ويعتق المملوك، ويبلغ الصبي [١]، وذكر أن هذا هو قول مالك وابن أبى ذئب، ثم قال الخطيب: (وإذا كان هذا جائزاً في الشهادة، فهو في الرواية أولى، لأن الرواية أوسع في الحكم من الشهادة، مع أنه قد ثبتت روايات كثيرة لغير واحد من الصحابة كانوا حفظوها قبل إسلامهم وأدوها بعده)[٢] ثم قال: (ويجب أن يكون وقت الأداء مسلماً، لأن الله تعالى قال: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾[٣]، وإن أعظم الفسق الكفر، فإذا كان خبر المسلم الفاسق مردوداً مع صحة اعتقاده، فخبر الكافر أولى بذلك)[٤].

وقال ابن السبكي في شرح المنهاج: (ذهب أهل الحديث إلى صحة تحمل الراوي في حال كفره، ثم تأديته للرواية بعد إسلامه، وهو الصحيح، لعدم اشتراطهم كمال الأهلية حين التحمل، محتجين بأن جبير بن مطعم ﷺ قدم على النبي ﷺ في فداء أسارى بدر قبل أن يسلم، فسمعه حينئذ يقرأ في المغرب بالطور، وذلك أول ما وقر الإيمان في قلبي حين سمعت القرآن، وكان ذلك سبباً لإسلامه [٥]، ثم أدى هذه السنة بعد إسلامه وحُملت عنه، ونحوه تحديث أبى سفيان بقصة هرقل التي كانت قبل

---

(١) علّق محقق الكفاية على هذه الرواية فقال: (إسناده ضعيف جداً، فيه محمد بن عمر بن واقد الواقدي.. متروك مع سعة علمه.. وقد صح هذا المعنى عن الزهري وقتادة والثوري وعطاء وإبراهيم النخعي وغيرهم، وانظر الآثار عنهم في ذلك، في مصنف عبدالرازق.

(٢) الكفاية ١/ ٢٥٩.

(٣) سورة الحجرات، من الآية / ٦.

(٤) الكفاية ١/ ٢٦١.

(٥) متفق عليه: رواه البخاري في صحيحه: كتاب التفسير، باب سور الطور، ص/ ٩١٦ برقم (٤٨٥٤) ومسلم في صحيحه: كتاب الصلاة، باب القراءة في الصبح، ص/ ١٩٥ برقم (٤٦٣).

إسلامه)[١].وهذا هو الصحيح الذي عليه أكثر أهل العلم.

٢- **البلوغ**: فلابد لقبول الرواية أن يكون راويها بالغاً سن التكليف، لأنه في دون هذه السن لا يُؤمن أن يضبط الكلام أو يُخل به، ومن أئمة الحديث من فرّق في هذا الشرط بين التحمل والأداء، فأجاز التحمل لمن دون البلوغ، ولم يُجز له الأداء إلا بعد البلوغ.

وهؤلاء اختلفوا في السن التي يصح سماع وتحمل الحديث عندها، قال الخطيب البغدادي: (قلَّ من كان يكتب الحديث على ما بلغنا في عصر التابعين وقريباً منه إلا من جاوز حدّ البلوغ، وصار في عداد من يصلح لمجالسة العلماء ومذاكرتهم وسؤالهم، وقيل: إن أهل الكوفة لم يكن الواحد منهم يسمع الحديث إلا بعد استكماله عشرين سنة، ويشتغل قبل ذلك بحفظ القرآن وبالتعبد، وقال قوم: الحد في السماع خمس عشرة سنة، وقال غيرهم ثلاث عشرة، وقال جمهور العلماء يصح السماع لمن سنه دون ذلك، وهذا هو الصواب عندنا...وقد حفظ سهل بن سعد الساعدي عن النبي ﷺ أحاديث، وكان يقول: كنت ابن خمس عشرة سنة حين قُبض رسول الله ﷺ ولو كان السماع لا يصح إلا بعد العشرين لسقطت رواية كثير من أهل العلم، سوى من هو في عداد الصحابة، ممن حفظ عن النبي ﷺ في الصغر، فقد روى الحسن بن على بن أبى طالب عن النبي ﷺ ومولده سنة اثنين من الهجرة، وكذلك عبد الله ابن الزبير بن العوام، والنعمان بن بشير، وأبو الطفيل الكتانى، والسائب بن يزيد، والمسور بن مخرمة، وروى مسلمة بن مخلد عن رسول الله ﷺ وكان له حين قبض عشر سنين، وقيل: أربع عشرة سنة، وتزوج رسول الله ﷺ عائشة ﵂ وهى بنت ست سنين، وبنى بها وهى بنت تسع[٢]، وروت عنه ما حفظته في ذلك الوقت، وروى -كذلك- في الصغر: معاوية بن

---

(١) انظر فتح الباري ٢/ ٤٩٤.

(٢) متفق عليه: رواه البخاري في صحيحه: كتاب مناقب الأنصار، باب تزويج النبي ﷺ بعائشة، ص/ ٧٠٣
=

قرة المزنى، وعمر بن أبى سلمة، وعبد الله بن جعفر بن أبى طالب، ويوسف بن عبد الله بن سلام، وممن كثرت الرواية عنه من الصحابة وكان السماع عنه في الصغر: أنس بن مالك، وعبد الله بن عباس، وأبو سعيد الخدرى، وكان محمود بن الربيع يذكر أنه عقل مَجَّة مَجَّها رسول الله ﷺ في وجهه من دلو كان معلقاً في دارهم [١]، وتوفي النبي ﷺ وله خمس سنين)[٢].

(فأما الأداء بالرواية فلا يكون صحيحاً يلزم العمل به إلا بعد البلوغ، ويجب أن يكون الراوي في وقت أدائه عاقلاً مميزاً)[٣].

وقال ابن الصلاح: (يصح التحمل قبل وجود الأهلية فتقبل رواية... من سمع قبل البلوغ وروى بعده، ومنع من ذلك قوم فأخطؤوا، لأن الناس قبلوا رواية أحداث الصحابة.. من غير فرق بين ما تحملوه قبل البلوغ وبعده، ولم يزالوا قديماً وحديثاً يحضرون الصبيان مجالس التحديث والسماع، ويعتدون بروايتهم لذلك.. والذي ينبغي في ذلك أن يعتبر في كل صغير حاله على الخصوص، فإن وجدناه مرتفعاً عن حال من لا يعقل فهماً للخاطب ورداً للجواب ونحو ذلك، صححنا سماعه وإن كان دون خمس، وإن لم يكن كذلك لم نصحح سماعه وإن كان ابن خمس بل ابن خمسين)[٤].

٣- **العقل**: وهو ثالث شروط الأهلية في معظم التكاليف الشرعية ولابد لقبول رواية الراوي أن يكون عاقلاً، والذي يدل على وجوب كونه بالغاً عاقلاً ما ثبت

=

برقم (٣٨٩٤) ورواه مسلم في صحيحه: كتاب النكاح، باب تزويج الأب البكر الصغيرة، ص/ ٥٧٣ برقم (١٤٢٢).

(١) رواه البخاري في صحيحه: كتاب العلم، باب متى يصح سماع الصغير، ص/ ٢٣ برقم (٧٧).

(٢) الكفاية ١/ ١٩٨-٢٠١، وانظر: فتح الباري ١/ ٢٣٠.

(٣) السابق – نفسه ١/ ٢٦٠.

(٤) علوم الحديث: لابن الصلاح، ص/ ١٢٨-١٣٠.

عن النبي ﷺ في قوله: (رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل) [١].

قال الخطيب: ولأن حال الراوي إذا كان طفلاً أو مجنوناً دون حال الفاسق من المسلمين، وذلك أن الفاسق يخاف ويرجو ويتجنب ذنوباً ويعتمد قربات، وكثير من الفساق يعتقدون أن الكذب على رسول الله ﷺ والتعمد له ذنب كبير وجرم غير مغفور، فإذا كان خبر الفاسق -الذي هذه حاله- غير مقبول فخبر الطفل والمجنون أولى بذلك، والأمة مع هذا مجمعة على ما ذكرناه، لا نعرف بينها خلافاً فيه)[٢] .

٤- **السلامة من أسباب الفسق**: وأصل الفسق الخروج عن طاعة الله، ويطلق على من خرج بكفر وعلى من خرج بعصيان، ولا خلاف في رد خبر الفاسق المتفق على فسقه، وهو الذي يرتكب المحرم ويترك الواجب غير متأول في ذلك لأن الرواية عن رسول الله ﷺ أمانة ودين، والفسق يبطلها، لاحتمال الكذب على رسول الله ﷺ .[٣]

قال القرطبي -رحمه الله-: (من ثبت فسقه بطل قوله في الأخبار إجماعاً، لأن الخبر أمانة والفسق قرينة يبطلها)[٤] وقال الخطيب البغدادي: (اتفق أهل العلم على أن

---

(١) صحيح: رواه أبو داود في سننه: كتاب الحدود باب في المجنون يسرق أو يصيب حداً، ص/ ٦٦٥ برقم (٤٤٥٣)، وصححه الألباني في صحيح سنن أبى داود ٣/ ٥٦ برقم (٤٤٠٣) ورواه الترمذي في سننه: كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد، ص/ ٤٣٨ برقم (١٤٢٧) وقال: حسن غريب من هذا الوجه).

(٢) الكفاية ١/ ٢٦٠،٢٦١.

(٣) انظر: معالم في الجرح والتعديل عند المحدثين: محمد بن محمد المهدى، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ص/ ١٥١.

(٤) الجامع لأحكام القرآن: للقرطبي ١٦/ ٢٠٠٥.

السماع ممن ثبت فسقه لا يجوز...)[١].

والأصل في ردّ شهادة الفاسق: قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ ﴾[٢]. قال الإمام مسلمٌ- بعد أن ذكر آية الحجرات السابقة وغيرها من الآيات: (فدل بما ذكرنا من هذه الآيات أن خبر الفاسق ساقط غير مقبول، وأن شهادة غير العدل مردودة، والخبر وإن فارق معناه الشهادة في بعض الوجوه فقد يجتمعان في أعظم معانيهما، إذا كان خبر الفاسق غير مقبول عند أهل العلم، كما أن شهادته مردودة عند جميعهم)[٣].

وإذا تاب الفاسق قُبلت روايته على الراجح، قال ابن العربي: (وليست الذنوب مسقطة للعدالة إذا وقعت منها التوبة)[٤]، وقال النووي: (تقبل رواية التائب من الفسق إلا الكاذب في الحديث النبوي فلا يقبل وإن حسنت توبته، ووافقه على ذلك جمهور الأئمة على أنه يصبح مقبول الرواية، وخالف نفر منهم لأنه يصبح محل ريبة)[٥].

٥- **البُعد عن البدع والأهواء**: لقد اختلف العلماء في قبول رواية أهل البدع والأهواء، قال النووي- رحمه الله: (قال العلماء من المحدثين والفقهاء وأصحاب الأصول: المبتدع الذي يكفر ببدعته لا تُقبل روايته بالاتفاق، وأما الذي لا يكفر بها فاختلفوا في روايته، فمنهم من ردها مطلقاً لفسقه ولا ينفعه التأويل، ومنهم من قَبِلها مطلقاً إذا لم يكن ممن يستحل الكذب في نصرة مذهبه أو لأهل مذهبه، سواء كان داعية

---

(١) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع: للخطيب البغدادي ١/ ٢١٢.

(٢) سورة الحجرات، من الآية / ٦.

(٣) مقدمة صحيح مسلم: للإمام مسلم بن الحجاج ١/ ٢٢.

(٤) العواصم من القواصم: لأبى بكر ابن العربي، تحقيق: محب الدين الخطيب، طبعة المكتبة السفلية بالقاهرة، الطبعة الثامنة ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م، ص ٩٤.

(٥) المنهج الإسلامي في الجرح التعديل: د/ فاروق حمادة، طبعة دار طيبة، ١٤١٨هـ/ ص٣٤٨.

إلى بدعته أو غير داعية، وهذا محكي عن إمامنا الشافعي- رحمه الله- لقوله: أقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية من الرافضة، لكونهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم، ومنهم من قال: تقبل إذا لم يكن داعية إلى بدعته ولا تقبل إذا كان داعية، وهذا مذهب كثيرين أو الأكثرين من العلماء، وهو العدل الصحيح، وقال بعض أصحاب الشافعي -رحمه الله- اختلف أصحاب الشافعي في غير الداعية، واتفقوا على عدم قبول الداعية، وقال أبو حاتم ابن حبان: لا يجوز الاحتجاج بالداعية عند أئمتنا قاطبة لا خلاف بينهم في ذلك، وأما المذهب الأول فضعيف جداً، ففي الصحيحين وغيرهما من كتب أئمة الحديث الاحتجاج بكثيرين من المبتدعة غير الدعاة، ولم يزل السلف والخلف على قبول الرواية منهم والاحتجاج بها والسماع منهم وإسماعهم من غير إنكار منهم) [(١)].

وممن قال من أئمة الحديث بقبول رواية المبتدع غير الداعية إلى بدعته: الإمام أحمد بن حنبل، وقد سئل: (أيكتب عن المرجئ والقدري؟ قال: نعم يكتب عنه إذا لم يكن داعياً)[(٢)]، وعبد الرحمن بن مهدي كان يقول: (من رأى رأياً ولم يَدْعُ إليه احتمل، ومن رأى رأياً ودعا إليه فقد استحق الترك) [(٣)].

وقد رجح أصحاب هذا المذهب مصلحة جمع الأخبار بهذا التحري الدقيق على الكلام في بدعة هؤلاء الرواة ورد رواياتهم، حتى قال على بن المديني: لو تركت أهل البصرة لحال القدر، ولو تركت أهل الكوفة لذلك الرأي -يعني التشيع- خربت

---

(١) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: للنووي ١/ ٢١، ١٢ وانظر: الكفاية ١/ ٣٧ والباعث الحثيث، ص/ ١٠١،١٠٢، والأم: للشافعي ٦/ ٢٩١، وعلوم الحديث، ص/ ١١٤، وفواتح الرحموت ٢/ ٢٦٢.

(٢) الكفاية ١/ ٣٨٥ برقم (٣٤٤) وقال المحقق: (حسن لغيره)، وانظر: سؤالات أبى داود للإمام أحمد، ص/ ١٩٨ برقم (١٣٦).

(٣) الكفاية ١/ ٣٨٢، ٣٨٣ برقم (٣٣٩) وقال المحقق: إسناده صحيح.

الكتب) قال الخطيب: (يعنى لذهب الحديث) [١].

٦- **البعد عن خوارم المروءة**: والمروءة: (هي آداب نفسانية تحمل مراعاتها الإنسان على الوقوف عند محاسن الأخلاق وجميل العادات)[٢].

(والمرجع في معرفة المروءة إلى العرف، فلا تتعلق بمجرد الشارع، فالأمور العرفية قلما تضبط، بل هي تختلف باختلاف الأشخاص والبلدان، فكم من بلد جرى عادة أهله بمباشرة أمور لو باشرها غيرهم لعُدَّ خرماً للمروءة، وفي الجملة رعاية مناهج الشرع وآدابه والاهتداء بالسلف والاقتداء بهم أمر واجب الرعاية)[٣].

قال الخطيب البغدادي: (قد قال الكثير من الناس: يجب أن يكون المحدَّث والشاهد مجتنبين لكثير من المباحات، نحو التبذل، والجلوس للتنزه في الطرقات، والأكل في الأسواق، وصحبة العامة الأراذل، والبول قائماً، والانبساط إلى الخرق في المداعبة والمزاح، وكل ما قد اتفق على أنه ناقص القدر والمروءة، ورأوا أن فعل هذه الأمور يسقط العدالة ويوجب رد الشهادة، والذي عندنا في هذا الباب رد خبر فاعلي المباحات إلى العالم، والعمل في ذلك بما يقوى في نفسه، فإن غلب على ظنه من أفعال مرتكب المباح المسقط للمروءة أنه مطبوع على فعل ذلك والتساهل به، مع كونه ممن لا يحمل نفسه على الكذب في خبره وشهادته، بل يرى إعظام ذلك وتحريمه والتنزه عنه قُبِل خبره، وإن ضعفت هذه الحال في نفس العالم واتهمه عندها وجب عليه ترك العمل بخبره ورد شهادته)[٤].

ومن أجل هذا وجب الاستفسار عند تعارض الجرح والتعديل حتى يظهر

---

(١) الكفاية ١/ ٣٨٧.

(٢) توجيه النظر إلى أصول الأثر: طاهر الجزائري، طبعة المكتبة العلمية، المدينة المنورة، ص/ ٢٨.

(٣) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، ٢/ ٥.

(٤) الكفاية ١/ ٣٤٤، ٣٤٥.

السبب، فقد يكون سبب الجرح وقوع شيء من خوارم المروءة مرة أو مرتين، فهذا لا يعتد به، لعدم العصمة لمن دون الأنبياء.

وقد قال الشافعي في الأم: (ليس من الناس أحد نعلمه -إلا أن يكون قليلاً - يمحض الطاعة والمروءة حتى لا يخلطها بمعصية، ولا يمحض المعصية وترك المروءة حتى لا يخلطها شيئاً من الطاعة والمروءة، فإذا كان الغالب على الرجل والأظهر من أمره الطاعة والمروءة قُبلت شهادته، وإذا كان الغالب والأظهر من أمره المعصية وخلاف المروءة ردت شهادته) [١].

٧- **انتفاء الجهالة**: كذلك اشترط علماء الحديث لقبول الرواية انتفاء جهالة راويها، (والمجهول عند أصحاب الحديث هو كل من لم يشتهر بطلب العلم في نفسه ولا عرفه العلماء به، ومن لم يُعرَف حديثه إلا من جهة راو واحد) [٢].

والمجهول على ثلاثة أنواع [٣]: **الأول**: مجهول العين: وهو من لم يرو عنه إلا راو واحد، **والثاني**: مجهول العدالة ظاهراً، وباطنا، ويسمى مجهول الحال، **والثالث**: مجهول العدالة باطنا لا ظاهرا، وهو عدلٌ في الظاهر، ويسمى المستور.

وقد اختلف العلماء في قبول الرواية عن المجهول بحسب نوع جهالته:

ففي قبول رواية مجهول العين نحو خمسة أقوال: (قيل: لا تقبل روايته مطلقاً، وقيل: تقبل روايته مطلقاً- وهذا قول من اكتفي في التعديل بواحد - وقيل: تقبل روايته إن كان المنفرد عنه لا يروى إلا عن عدل وإلا فلا، وقيل: تقبل إن كان المنفرد وعنه بالرواية مشهوراً في غير العلم - كالزهد والورع- وإلا فلا، وقيل: إن وثقه

---

(١) الأم: للشافعي، ٧/ ٥٣.

(٢) الكفاية ١/ ٢٨٩ ، وانظر: فواتح الرحموت ٢/ ٢٧٣.

(٣) انظر: علوم الحديث: لابن الصلاح، ص/ ١١١، ١١٢، وفتح المغيث: للسخاوى ١/ ٣١٦-٣٢٢، والموقظة في علم مصطلح الحديث: للذهبي، ص/ ٧٨، والتقييد والإيضاح: للعراقي ١/ ٥٦٨.

متأهل للتوثيق – سواء كان المنفرد بالرواية عنه أو غيره- قُبل وإلا فلا، واختار الرأي الأخير ابن القطان وصححه الحافظ ابن حجر العسقلاني) [١].

- وفي مجهول الحال: خلاف أيضاً- الراجح فيه قول الجمهور، وهو رد روايته مطلقاً، قال ابن الصلاح: (المجهول العدالة من حيث الظاهر والباطن جميعاً روايته غير مقبولة عند الجماهير) [٢].

- وفي مجهول العدالة الباطنة (المستور): قال بعض العلماء تقبل روايته[٣]، وقال فريق آخر: ترد روايته[٤]، وقال فريق ثالث: تقبل رواية المستور في القرون الثلاثة الأولى فحسب [٥]، وعند التحقيق وجد أن الحكم بقبول رواية المستور ليس بأولى من الحكم بردها، ولا الحكم بردها أولى من الحكم بقبولها، والأفضل التوسط فلا نعتبر رواية المستور حجة بمنزلة رواية الثقة، وألا نرد رواية المستور كما لو كانت رواية متروك [٦].

- **هذه أهم الشروط التي تتعلق بالعدالة في قبول الرواية.** أما الشروط التي وضعها العلماء لقبول الرواية، مما يتعلق بالضبط فأهمها كما يلي:

١ - **التثبت وعدم الغفلة**: وهذا هو الأصل في الضبط، فالمحدثون (يريدون بضبط الراوي سماعه للرواية كما يجب، وفهمه لها فهماً دقيقاً، وحفظه لها حفظاً كاملاً لا تردد فيه، وثباته على هذا كله من وقت السماع إلى وقت الأداء، فيلاحظ في شرط

---

(١) انظر: المراجع السابقة - نفس المواضع، و الاجتهاد في علم الحديث: للبقاعي، ص/ ١٥٨- ١٦٢.

(٢) علوم الحديث: لابن الصلاح، ص/ ١١١، وانظر: فتح المغيث ١/ ٣٢١.

(٣) انظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ١/ ٢٨، وعلوم الحديث، ص/ ١١٢.

(٤) انظر: فتح المغيث ١/ ٣٢٣، والإحكام في أصول الأحكام: للآمدي ٢/ ٧٨.

(٥) انظر: قفو الأثر في صفو علوم الأثر: رضي الدين محمد بن إبراهيم (المعروف بابن الحنبلي)، طبعة مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية ١٤٠٨ هـ، ص/ ٨٦.

(٦) انظر: نزهة النظر شرح نخبة الفكر، ص/ ١٠٠، والاجتهاد في علم الحديث، ص/ ١٥٥.

الضبط قوة الذاكرة ودقة الملاحظة ،والتيقظ)[١]، وذلك لأن الـراوي إذا لم يكـن بهـذه الصفة أمكن دخول الغلط والكذب عليه وهو لا يشعر.

قال الخطيب البغدادي في الكفاية: (باب رد حديث أهل الغفلة)، ثم ساق تحته عدّة روايات عن العلماء في رد رواية أهل الغفلة، من أهمها: ما رواه عن عطاء عن ابن عباس قال: (لا يكتب عن الشيخ المغفل)[٢]، وروى عن عبد الله بن الـزبير الحميـدي قال: (فما الغفلة التي يرد بها حديث الرضا الذي لا يُعرف بكذب؟ قلت: هو أن يكون في كتابه غلط فيقال له في ذلك، فيترك ما في كتابه ويحدَّث بـما قـالوا أو يغـيّره في كتابـه بقولهم، لا يعقل فرق ما بين ذلك أو يصحف ذلك تصحيفاً فاحشاً يقلـب المعنـى، لا يعقل ذلك) [٣].

وروى العقيلي بسنده عن عبد الرحمن بن مهدي قال: (ثلاثـة لا يُحمـل عـنهم: الرجل المتهم بالكذب، والرجل كثير الوهم والغلط، ورجـل صـاحب هـوى يـدعو بدعة) [٤].

والغفلة تشمل كل العوارض البشرية التي تعـرض للـرواة بحسـب طبيعـتهم المقترنة بالضعف، والتي لم تُعصـم مـن الـوهم والغلـط والخطـأ إلا مـن عصـمه الله، ولذلك لم يعتبر النقاد العصمة من الخطأ ضمن شروط الضبط، بل نظروا في ذلـك إلى غلبة موافقة الراوي لأهل الحفظ والإتقان، فإن غلب عليه موافقة الثقـات المتقنـين لم يضره ما يقع منه من غلط ووهم، وإن غلب عليه الغلط ردت روايته[٥].

---

(١) علوم الحديث: لصبحى الصالح، ص/ ١٢٨.

(٢) الكفاية ١/ ٤٣٧ برقم (٤٢٤) وقال المحقق إسناده ضعيف.

(٣) الكفاية ١/ ٤٣٨ برقم (٤٢٦) وقال المحقق إسناده صحيح، وانظر: الجرح والتعديل: لابـن أبـى حـاتم ٢/ ٣٣.

(٤) الضعفاء الكبير: لأبى جعفر العقيلي ١/ ٨.

(٥) انظر: منهج أبى جعفر العقيلي في جرح الرجال: د/ مختار نصيره، ص / ٢٩٦.

والراوي المغفل قد يَقبل التلقين، بمعنى أن تُدخل عليه الأحاديث ولا يُحسن أن يمَّيز من حديث مَنْ هي، قال العلماء: (ومن قَبِل التلقين تُرك حديثه الذي لقن فيه، وأخذ عنه ما أتقن حفظه إذا علم ذلك التلقين حادثاً في حفظه لا يُعرف به قديماً، فأما من عُرف به قديماً في جميع حديثه، فلا يقبل حديثه، ولا يُؤمن أن يكون ما حفظه مما لُقِّن)[١].

ومما يدخل في العوارض البشرية مما قد يطرأ على الرواة فترد الرواية بسببه: التغير والاختلاط، ولا شك أن الراوي في مثل تلك الحالة تكون غفلته أشد من أي وقت آخر، وأهل العلم على أن من اختلط بأوله لا تقبل روايته، وأما من اختلط وتغَّير بآخره ونحو ذلك، وأمكن تمييز مروياته قبل الاختلاط وبعده، فأنه يُقبل منه ما كان قبل الاختلاط، ويُرد ما كان بعده [٢].

٢ - **عدم التساهل في الرواية**: فمن عرف بالتساهل اختل ضبطه ورُدَّت روايته، قال الخطيب البغدادي: (ويُرد خبر من عُرف بالتساهل في حديث رسول اللهﷺ ولا يرد خبر من تساهل في الحديث عن نفسه وأمثاله، فيما ليس بحكم في الدين)[٣]، والتساهل الذي يختل به الضبط سواء في السماع أو الإسماع ، قال ابن الصلاح: (لا تقبل رواية من عرف بالتساهل في سماع الحديث أو إسماعه، كمن لا يبالى بالنوم في مجلس السماع، وكمن لا يحدث من أصل مقابل صحيح..) [٤]، وقال أيضاً: (ومن أهل التساهل قوم سمعوا كتباً مصنفة وتهاونوا، حتى إذا طعنوا في السن واحتيج إليهم حملهم الجهل والشره على أن رووها من نسخ مشتراة أو مستعارة غير

---

(١) الكفاية ١/ ٤٤٦، وانظر: علوم الحديث: لابن الصلاح ن ص/ ١١٩.

(٢) انظر الكفاية ١/ ٤٠٧.

(٣) المرجع السابق ١/ ٤٥٤.

(٤) علوم الحديث: لابن الصلاح، ص/ ٢٠٩.

مقابلة، فعدَّهم الحاكم أبو عبد الله الحافظ في طبقات المجروحين، قال: وهم يتوهمون أنهم في روايتها صادقون، وقال: هذا مما كثر في الناس وتعاطاه قوم من أكابر العلماء والمعروفين بالصلاح) [١].

وللتساهل الذي يخل بالضبط صور لا تنحصر، كأن يجلس الراوي في مجلس التحديث لا يبالى بالنوم، أو ينشغل مع آخر بكلام خارج عن الحديث، أو لا يهتم بمقابلة كتابه على أصل صحيح، أو يتساهل في استبدال الألفاظ لغير داع، أو يتساهل في إرسال الحديث عمن لم يعاصره ولم يلقه، أو لا يبالى بالرواية عن الضعفاء والمجروحين ويخلطهم بالثقات.. ونحو ذلك [٢].

٣ - **الحفظ وعدم الإخلال بالمعاني**: يشترط فيمن حدّث من حفظه، وضبط الكتاب لمن حدَّث من كتابه[٣]، بحيث لا يقع في التصحيف والغلط، قال الخطيب البغدادي: (ويجب أن يتثبت في الرواية حال الأداء، ويروى مالا يرتاب في حفظه، ويتوقف عما عارضه الشك فيه)[٤]. وروى عن عبد الرحمن بن مهدى قوله: (الحفظ هو الإتقان)[٥]، وروى عنه أيضاً أنه قال: (يحرم على الرجل أن يروى حديثاً من أمر الدين حتى يتقنه ويحفظه كالآية من القرآن، وكاسم الرجل، والمستحب له أن يورد الأحاديث بألفاظها، لأن ذلك أسلم له) [٦].

وقد كان كثير من العلماء يرون أن أداء الرواية باللفظ - من غير زيادة ولا نقصان، ولا تقديم ولا تأخير- هو الطريق الأسلم للاحتراز من الإخلال بالمعاني،

---

(١) علوم الحديث: لابن الصلاح، ص/ ٢٠٩.

(٢) انظر: الموقظة: للذهبي، ص/ ٦٤، وعلوم الحديث: لابن الصلاح، ص/ ١١٩.

(٣) انظر: علوم الحديث: لابن الصلاح، ص/ ١٠٤، ١٠٥.

(٤) الكفاية ١/ ٤٨٦.

(٥) السابق ١/ ٤٨٦.

(٦) السابق ١/ ٤٩١.

وقد ترجم الخطيب البغدادي في الكفاية لأمور من هذا القبيل، وقال: (باب ما جاء في رواية الحديث على اللفظ ومن رأى ذلك واجباً)[١]، وقال: (باب ذكر الرواية عمن لم يجز إبدال كلمة بكلمة)[٢]، وكذلك قال: (باب ذكر الرواية عمن لم يجز تقديم كلمة على كلمة)[٣]، وقال: (باب ذكر الرواية عمن لم يجز زيادة حرف واحد ولا حذفه وإن كان لا يغير المعنى)[٤]، وقال: (باب ذكر الرواية عمن لم يجز إبدال حرف بحرف وإن كانت صورتها واحدة)[٥]، وقال: (باب ذكر الرواية عمن لم يجز تقديم حرف على حرف)[٦]، وقال: (باب ذكر الرواية عمن لا يرى تخفيف حرف ثقيل، ولا تثقيل حرف خفيف وإن كان المعنى فيهما واحداً)[٧]، وقال: (باب ذكر الرواية عمن لا يرى رفع حرف منصوب ولا نصب حرف مرفوع أو مجرور وإن كان معناهما سواء)[٨].

وتحت كل ترجمة من تراجم تلك الأبواب مرويات عن أشهر من قال بمضمون تلك الترجمة من أئمة الحديث، ولا يتسع المجال لذكر هذه المرويات، ولكن الدلالة التي تستفاد منها على سبيل الإجمال: هي مدى حرص أئمة الحديث واشتراطهم ضبط الراوي للألفاظ وعدم إخلاله بالمعاني.

ويتعلق بهذا الشرط خلاف مشهور عند أهل الحديث حول حكم رواية الحديث بالمعنى، وخلاصته: (أن كثيراً من السلف وأهل التحري في الحديث قالوا: لا

---

(١) السابق ١/ ٥٠٣.

(٢) السابق ١/ ٥٠٨.

(٣) السابق ١/ ٥١٥.

(٤) السابق ١/ ٥٢١.

(٥) الكفاية ١/ ٥٢٣.

(٦) السابق ١/ ٥٢٦.

(٧) السابق ١/ ٥٣٠.

(٨) السابق ١/ ٥٣٨ .

تجوز الرواية على المعنى، بل يجب تأدية اللفظ بعينه من غير تقديم ولا تأخير، ولا زيادة ولا حذف... وقال جمهور الفقهاء: يجوز للعالم بمواقع الخطاب ومعاني الألفاظ رواية الحديث على المعنى، وليس بين أهل العلم خلاف في أن ذلك لا يجوز للجاهل بمعنى الكلام ومواقع الخطاب، والمحتمل وغير المحتمل، وقال قوم من أهل العلم: الواجب على المحدث أن يروى الحديث على اللفظ إذا كان معناه غامضاً محتملاً، فأما إذا لم يكن كذلك، بل كان معناه ظاهراً معلوماً، وللراوي لفظ ينوب مناب لفظ الرسول ﷺ غير زائد عليه ولا ناقص منه ولا محتمل لأكثر من معنى لفظه ﷺ جاز للراوي روايته على المعنى، وذلك نحو أن يبدل قوله: (قام) بنهض، وقوله: (قال) بتكلم، و (وجلس) بقعد.. ونحو ذلك، وهذا هو الراجح مع شرط آخر، وهو أن يكون سامع لفظ النبي ﷺ عالماً بموضوع ذلك اللفظ في اللسان، وبأن رسول الله ﷺ مريدٌ به ما هو موضوع له، فإن علم تجوُّزه به واستعارته له لم يسغ له أن يروى اللفظ مجرداً دون ذكره ما عرفه من قصده عليه السلام)[1].

(وينبغي لمن روى حديثاً بالمعنى أن يتبعه بأن يقول: (أو كما قال، أو نحو هذا) أو ما أشبه ذلك من الألفاظ...)[2].

(وهذا الخلاف لا نراه جارياً ولا أجراه الناس فيما نعلم فيما تضمنته بطون الكتب، فليس لأحد أن يغير لفظ شيء من كتابٍ مصنف، ويثبت بدله فيه لفظاً آخر بمعناه، فإن الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص لما كان عليهم في ضبط الألفاظ والجمود عليها من الحرج والنصب، وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه بطون

---

(١) الكفاية ١/ ٥٧٨،٥٧٧ **بتصرف**، وانظر: علوم الحديث، ص/ ٢١٣، ٢١٤، وشرح علل الحديث: لابن رجب الحنبلي، ص/ ١٤٥.

(٢) علوم الحديث: لابن الصلاح، ص/ ٢١٥ .

الأوراق والكتب، ولأنه إن ملك تغيير اللفظ فليس يملك تغيير تصنيف غيره)[١].

هذه أهم **الشروط** التي وضعها العلماء للتحقق من ضبط الرواة لقبول مروياتهم، مضافة إلى ما سبق من شروط العدالة.

قال ابن الصلاح: (أعرض الناس في هذه الأعصار المتأخرة عن اعتبار مجموع ما بينا من الشروط في رواة الحديث ومشايخه فلم يتقيدوا بها في رواياتهم لتعذر الوفاء بذلك على نحو ما تقدم وكان عليه من تقدم، ووجه ذلك كون المقصود آلَ آخراً إلى المحافظة على خصيصة هذه الأمة في الأسانيد والمحاذرة من انقطاع سلسلتها، فليعتبر من الشروط المذكورة ما يليق بهذا الغرض على تجرده، وليكتف من أهلية الشيخ بكونه مسلماً بالغاً عاقلاً، غير متظاهر بالفسق والسخف، وفي ضبطه بوجود سماعه مثبتاً بخط غير متهم، وبروايته من أصل موافق لأصل شيخه، وقد قال البيهقي بمثل هذا، ووجَّه ذلك بأن الأحاديث التي قد صحت أو وقفت بين الصحة والسقم قد دونت وكتبت في الجوامع التي جمعها أئمة الحديث، ولا يجوز أن يذهب شيء منها على جميعهم، وإن جاز أن يذهب على بعضهم، لضمان صاحب الشريعة حفظها).[٢]

ثالثاً: المقارنة بين شروط قبول الشهادة والرواية:

بعد عَرْضِنَا لشروط قبول كلّ من الشهادة والرواية على التفصيل الذي سبق، نقف هنا للمقارنة بين تلك الشروط ، وقد تبيّن أن هناك تقارباً كبيراً فيما بين الشهادة والرواية من حيث شرط الأهلية، فكل منهما لابد فيه من الإسلام والبلوغ والعقل والصدق والأمانة والضبط ونحوها.

قال الخطيب البغدادي: (باب ذكر ما يستوى فيه المحدَّث والشاهد من الصفات وما يفترقان فيه) ثم روى تحته كلاماً للقاضي الباقلاني، قال:(لا خلاف في

---

(١) السابق، ص/ ٢١٤.

(٢) علوم الحديث: لابن الصلاح، ص/ ١٢١،١٢٠ بتصرف، وانظر التقييد والإيضاح: للعراقي، ١/ ٦٠٠.

وجوب قبول خبر من اجتمع فيه جميع صفات الشاهد في الحقوق: من الإسلام والبلوغ والعقل والضبط، والصدق والأمانة والعدالة إلى ما شاكل ذلك، ولا خلاف -أيضاً - في وجوب اتفاق المخبر والشاهد في العقل والتيقظ والذكر، فأما ما يفترقان فيه: فوجوب كون الشاهد حراً، وغير والد ولا مولود، ولا قريب قرابة تؤدى إلى ظنةٍ، وغير صديق ملاطف، وكونه رجلاً، إذا كان في بعض الشهادات، وأن يكون اثنين في بعض الشهادات، وأربعة في بعضها، وكل ذلك غير معتبر في المخبر، لأننا نقبل خبر العبد والمرأة والصديق وغيره) [1].

وهذا يعنى أن **الشروط** الموضوعة لقبول الرواية أشد من الموضوعة في الشهادة، وذلك لعظم أمر الرواية فإنها الدين، والشهادة وإن كانت خطيرة أيضاً إلا أنها دون خطر الدين ومكانته، فهي في الغالب تتعلق بالحقوق، والحقوق جزء من الدين وليست كل الدين.

وقال القرافي وهو يبرز الحكمة من التفريق بين الشهادة والرواية في بعض تلك **الشروط**: (أما اشتراط العدد في الشهادة وعدم اشتراطه في الرواية، لأن الشهادة مقتضاها إلزامُ لمعين، وهذا مما تتوقع فيه عداوة باطنية لا يطلع عليها الحاكم، فتبعث العدو على إلزام عدوه ما لا يكون لازماً، فاحتاط الشارع لذلك واشترط معه آخر إبعاداً لهذا الاحتمال، فإذا اقتربا في المقال اقترب الصدق جداً بخلاف الواحد، وأما الرواية فالخبر فيها عام وليس فيها إلزام لمعين، ولا يهتم أحد بمعاداة جميع الخلق إلى يوم القيامة فيكفي الواحد ، واشترط الذكورية في الشهادة إلا في المواطن التي لا يطلع عليها الرجال ، ولم يشترطها في الرواية، لأن إلزام المعين سلطان وغلبة قهر واستيلاء تأباه النفوس الأبية وتمنعه الحمية ،وهو من النساء أشد نكاية لنقصانهن في العقل والدين ، فناسب ألا ينصبن نصباً عاماً في موارد الشهادات لئلا يعم ضررهن بالنسيان

---

(١) الكفاية ١/ ٣٠٣ برقم (٢٥٠) وقال المحقق:(اسناده صحيح).

والغلط ،بخلاف الرواية لأن الأمور العامة تقع المشاركة فيها غالباً لعموم الحاجة والتكليف فيروي معها غيرها فيبعد احتمال الغلط.. واشتراط الحرية في الشهادة دون الرواية لأن الشهادة فيها إلزام كما سبق وفيه نوع قهر وغلبة، والنفوس الأبية تأبى قهرها بالعبيد الأداني ، ويخف ذلك عليها بالأحرار، ولأن الرق يوجب الضغائن والأحقاد بسبب ما فات من الحرية والاستغلال بالكسب والمنافع، فربما بعثه على الكذب على المعين المشهود عليه بخلاف الرواية) [١]. وقد روى الخطيب عن الربيع بن سليمان قال: (قال الشافعي- ﷺ - حاكياً عن سائل سأله: فقال: أراك تقبل شهادة من لا تقبل حديثه؟ فقلت: لكبر أمر الحديث وموقعه من المسلمين، ولمعنىً بيِّنٍ، قال: وما هو؟ قلت: تكون اللفظة تترك من الحديث فيختل معناه، أو ينطق بها بغير لفظ المحدث، والناطق بها غير عامد لإحالة الحديث فيحيل معناه، فإذا كان الذي يحمل الحديث يجهل هذا المعنى، وكان غير عاقل للحديث فلم نقبل حديثه، إذ كان يحمل ما لا يعقل إن كان ممن لا يؤدى الحديث بحروفه، وكان يلتمس تأديته على معانيه، وهو لا يعقل المعنى، قال: أفيكون عدلاً غير مقبول الحديث؟ قلت: نعم، إذا كان كما وصفتُ، كان هذا موضع ظِنَّةٍ بينة يرد بها حديثه..) [٢].

وهذا الحوار يدل بوضوح على عظم الرواية مما يقتضى إحكام الشروط التي تنظم نقلها وقبولها.

وقال الإمام مسلم بن الحجاج: (والخبر وإن فارق معناه معنى الشهادة في بعض الوجوه، فقد يجتمعان في أعظم معانيها، إذا كان خبر الفاسق غير مقبول عند أهل العلم، كما أن شهادته مردودة عند جميعهم..) [٣] قال النووي معلقاً عليه: (اعلم

---

(١) الفروق: للقرافي ١/ ٦، ٧ وانظر: تهذيب الفروق: لابن الشاط ١/ ٦، ٧.

(٢) الكفاية ١/ ٣٠٣ برقم (٢٥٠) وقال المحقق:(إسناده صحيح).

(٣) الكفاية ١/ ٣٠٣ برقم (٢٥٠) وقال المحقق:(إسناده صحيح).

أن الخبر والشهادة يشتركان في أوصاف ويفترقان في أوصاف، فيشتركان في اشتراط الإسلام والعقل والبلوغ والعدالة والمروءة وضبط الخبر والمشهود به عند التحمل والأداء، ويفترقان في الحرية والذكورية والعدد والتهمة وقبول الفرع مع وجود الأصل، فيقبل خبر العبد والمرأة والواحد، ورواية الفرع مع حضور الأصل الذي هو شيخه، ولا تقبل شهادتهم إلا في المرأة في بعض المواضع مع غيرها، وترد الشهادة بالتهمة، كشهادته على عدوه وبما يدفع عن نفسه ضرراً يجربه إليها نفعاً ولولده ووالده، واختلفوا في شهادة الأعمى فمنعها الشافعي وطائفة، وأجازها مالك وطائفة، واتفقوا على قبول خبره، وإنما فرّق الشرع بين الشهادة والخبر في هذه الأوصاف لأن الشهادة تخص، فيظهر فيها التهمة، والخبر يعم غيره من الناس أجمعين فتنتفي التهمة، وهذه الجملة قول العلماء الذين يعتد بهم..) [١].

وذكر بعض أهل العلم أن بعض الوجوه التي اتفقت فيها الشهادة والرواية ينبغي أن يُتحقق منها في الرواية أكثر منها في الشهادة، قال الخطيب البغدادي: (قال كثير من الناس: إنه يجب الاستظهار في البحث في عدالة المخبر بأكثر مما يجب في عدالة الشاهد..) [٢].

وجملة القول أن ما تفارق فيه الرواية الشهادة من الشروط هو لمزيد الاحتياط في أمر الرواية والتثبت في قبولها، حتى إن بعض المحدثين ربما كانوا لا يكتفون بهذه الشروط فقط في الرواية فكانوا يستحلفون الراوي في بعض الأحيان!!

---

(١) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ١/ ٢٢.

(٢) الكفاية ١/ ٢٧٧ .

المبحث الرابع: أخذ الأجرة على الشهادة والرواية

أولاً: أخذ الأجرة على الشهادة:

ذهب جمهور الفقهاء إلى أنه لا يحل للشاهد أخذ الأجرة على أدائه الشهادة، سواء تعينت عليه أو لم تتعّين عليه، قال النووى: (ويحرم أخذ أجرة وجُعْل عليها - أي الشهادة - ولو لم تتعين عليه، لكن إن عجز عن المشي أو تأذى به فله أجرة مركوب..)[1]، وقال الغزالي: (ولا يستحق الشاهد أجرة، إلا أجرة المركوب) [2].

وفي كتب الحنابلة: لا يجوز للشاهد أن يأخذ أجرة أو جُعْلاً على تحمل الشهادة أو على أدائها، سواء تعينت عليه أو لا، إذا لم يتكلف على ذلك بشيء، أما إن تكلف كأن يحتاج إلى مركوب، أو تأذى بالمشي أو نحو ذلك، فيجب على المشهود له أن يدفع تكلفة ذلك، ويجوز له ذلك للتلازم حيث يلزم كون الشهادة تحملاً وأداءً واجباً: عدم أخذ الأجرة والجعل عليه، لكونه يقوم بواجب، والواجبات لا تؤخذ الأجرة عليها، ويلزم من تكلِّفِة على تحمل أو أداء الشهادة وجوب دفع تلك التكلفة على المشهود له لأنه في مصلحته، ويجوز للشاهد أن يأخذه لانقطاعه عن مصالحه لأجل تلك الشهادة)[3].

وقال الخطيب الشربيني من الشافعية: (ليس للشاهد أخذ رزق لتحمل الشهادة من الإمام أو أحد الرعية، وأما أخذه من بيت المال فهو كالقاضي.. وإن قال ابن المقري ليس له الأخذ مطلقاً، وقال غيره: له ذلك بلا تفصيل، وله بكل حال أخذ أجرة من المشهود له على التحمل وإن تعيّن عليه إن دعي له، فإن تحمل بمكانه فلا أجرة له، وليس له أخذ أجرة للأداء وإن لم يتعين عليه، فلأنه فرض عليه فلا يستحق عوضاً،

---

(١) المجموع ٢٠/ ٢٦٧.

(٢) الوجيز في فقه الإمام الشافع: لأبى حامد الغزالي، ص / ٥٧٦.

(٣) تيسير مسائل الفقه - شرح الروض المربع: د/ عبدالكريم بن على النملة ٥/ ٣٧٧، ٣٧٨.

ولأنه كلام يسير لا أجرة لمثله، وفارق التحمل بأن الأخذ للأداء يورث تهمة قوية مع أن زمنه يسير، ولا تفوت به منفعة متقومة، بخلاف زمن التحمل، إلا إن دعي من مسافة عدوى فأكثر فله نفقة الطريق وأجرة المركوب وإن لم يركب)[١].

وهذه الأقوال تدل دلالة واضحة على أنه لا يجوز أخذ الأجرة على الشهادة سواء تعينت أو لا، وما قالوا بجوازه هو أخذ أجرة الركوب عند تعذر المشي أو التأذي به.

وفرَّق بعض الفقهاء بين حال تَعيُّن الشهادة على الشاهد وعدم تَعيُّنها، فمنعوها عند التَعيُّن، وأجازوها إذا لم تتعين، وكان الشاهد محتاجاً، وكان أداؤها يستدعى ترك عمله وتحمل المشقة، وقالوا إن إنفاق الإنسان على عياله فرض عين، والشهادة فرض كفاية، فلا يجوز أن يشتغل بفرض الكفاية عن فرض العين، فإذا أخذ الرزق جمع بين الأمرين، كما أنها إذا لم تتعين يجوز أخذ الأجرة عليها قياساً على أخذ الأجرة على كَتْب الوثيقة[٢].

ولعل الأقرب للصواب في المسألة هو القول بعدم جواز أخذ الأجرة على الشهادة إذا تعينت على الشاهد، وجوازها إن لم تتعين وكان الشاهد محتاجاً، حتى لا يتضرر بترك عمله لأداء الشهادة، فقد قال تعالى: ﴿وَلَا يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾[٣].

وحقيقة الأمر أن النظر في كلام القائلين بعدم جواز أخذ الأجرة على الشهادة مطلقاً، يوقفنا على حقيقة هامة: وهي أنهم نظروا إلى الشهادة على أنها إحدى الواجبات الشرعية، والواجبات الشرعية لا يتقاضى المكلفون عليها أجراً، لأنه لا تبرأ ذمتهم إلا بأدائها، وأجرهم عند الله، كما أن القول بجواز أخذ الأجرة على الشهادة قد

---

(١) مغنى المحتاج ٦/ ٤١٢.

(٢) انظر: الموسوعة الفقهية ٢٦/ ٢٣٧، ومغنى المحتاج ٦/ ٤٠٩.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٨٢.

يفتح الباب أمام بعض ضعاف النفوس أن يشهدوا بالزور ليحصلوا على تلك الأجرة، كما أن النظر في كلام القائلين بجواز أخذ الأجرة على الشهادة بشرط حاجة الشاهد وعدم تَعيُّنها عليه، يوقفنا على حكمة جليلة للشريعة الغراء، وهي أنه إن كانت الشهادة قد شرعت لإثبات حقوق المشهود له وصيانتها من الضياع، فلابد أن يراعى فيها حق الشاهد في أن لا يتضرر من شهادته.

ثانياً: حكم أخذ الأجرة على الرواية:

وكما اختلف الفقهاء في أخذ الأجرة على الشهادة، اختلف أهل الحديث في أخذ الأجرة على الرواية والتحديث في مقابل عوض ، فذهب فريق منهم إلى القول بمنع أخذ الأجرة على التحديث، ومن أخذ أجرة عليه لا يُسمع منه الحديث، وتُرد روايته.

قال الخطيب البغدادي: (باب كراهة أخذ الأجرة على التحديث، ومن قال: لا يُسمع من فاعل ذلك)[1].

ثم روى تحته عدة روايات يستشهد بها على قول من قال بمنع أخذ الأجرة على الحديث، ومن أهمها: روايته عن إبراهيم بن محمد الصيدلاني، قال: (كنت في مجلس إسحاق بن إبراهيم، فسأله سلمة بن شبيب عن المحدِّث يحدِّث بالأجر، قال: لا يكتب عنه، ثم قال إسحاق: أخبرنا حَكَّام بن سلم الرازي أخبرنا أبو جعفر الرازي عن الربيع عن أنس بن أبى العالية، قال مكتوب في الكتب: علَّم مجاناً كما عُلِّمت مجاناً)[2]. وروى بسنده عن سلمة بن شبيب قال: (سُئل أحمد بن حنبل: يُكتب عمّن يبيع الحديث؟ قال: لا، ولا كرامة) [3]. وروى أيضاً: عن أحمد بن بندار الهمذاني قال:

---

(١) الكفاية في معرفة أصول الرواية ١/ ٤٥٥.

(٢) رواه الخطيب في الكفاية ١/ ٤٥٦ برقم (٤٤٨) وقال محققه: (إسناده ضعيف).

(٣) رواه الخطيب في الكفاية ١/ ٤٥٧ برقم (٤٥٠) وقال محققه: (إسناده حسن).

سمعت أبا حاتم الرازي وسئل عمَّن يأخذ على الحديث؟ فقال: لا يكتب عنه)[١].

ثم قال الخطيب: (قلت: إنما منعوا من ذلك تنزيهاً للراوي عن سوء الظن به، لأن من كان يأخذ الأجر على الرواية عُثر على تزيده وادعائه ما لم يسمع، لأجل ما كان يُعطى) [٢].

وقال ابن الصلاح- وهو يتحدث عن صفة من تُقبل روايته ومن تُردُّ روايته-: (الثانية عشرة: من أخذ على التحديث أجراً، منع ذلك من قبول روايته عند قوم من أئمة الحديث، روينا عن إسحاق بن إبراهيم أنه سئل عن المحدِّث يحدِّث بالأمر؟ فقال: لا يكتب عنه، وعن أحمد بن حنبل وأبى حاتم الرازي نحو ذلك) [٣] وذهب فريق آخر إلى القول بجواز أخذ الأجرة على الرواية، وأن ذلك لا يعتبر سبباً في رد رواية فاعل ذلك، ولا قادحاً فيه.

قال الخطيب البغدادي: (وقد ترخَّص في أخذ الأجر على الرواية - مع ما ذكرناه - غير واحد من السلف) [٤].

وقال ابن الصلاح: (وترخَّص أبو نعيم الفضل بن دكين[٥] وعلىّ بن عبد العزيز المكي[٦] وآخرون في أخذ العوض على التحديث، وذلك شبيه بأخذ الأجرة على

---

(١) رواه الخطيب في الكفاية ١/ ٤٥٧ برقم (٤٥١) وقال محققه: (إسناده صحيح).

(٢) الكفاية ١/ ٤٥٧.

(٣) علوم الحديث: لأبى عمرو عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، ص/ ١١٨.

(٤) الكفاية ١/ ٤٥٩.

(٥) الفضل بن دكين: هو عمرو بن حماد بن زهيد بن درهم التيمي مولى آل طلحة، ودكين لقب، روى عن الأعمش وآخرين، وروى عنه البخاري وخلق كثيرون، وكان ثقة مأمون الحديث، توفي سنة ٢١٨هـ. انظر: تهذيب التهذيب: لابن حجر العسقلاني ٣/ ٣٨٧-٣٩٠.

(٦) على بن عبدالعزيز المكي: هو أحد الحفاظ المكثرين مع علو الإسناد، من شيوخ النسائي مات سنة بضع وثمانين ومائتين هجرية. انظر: تهذيب التهذيب ٣/ ١٨٢.

تعليم القرآن ونحوه، غير أن في هذا من حيث العرف خرماً للمروءة والظن يُساء بفاعله، إلا أن يقترن ذلك بعذر ينفي ذلك عنه، كمثل ما حدثنيه الشيخ أبو المظفر عن أبيه الحافظ أبى سعد السمعاني، أن أبا الفضل محمد بن ناصر السَّلامى ذكر أن أبا الحسين بن النَّقُّور فعل ذلك، لأن الشيخ أبا إسحاق الشيرازي أفتاه بجواز أخذ الأجرة على التحديث، لأن أصحاب الحديث كانوا يمنعونه عن الكسب لعياله)[١].

وكلام ابن الصلاح ظاهر في أنه يرى جواز أخذ الأجرة على الرواية بشرط أن لا يكون للمحدِّث مصدرٌ لكسب قوته وهو مشغول بالتحديث فعندئذ يجوز ذلك، أما من كان في كفاية واستغناء فلا يجوز له ذلك.

وعرض الحافظ ابن كثير هذه المسألة وذكر كلام القائلين بالجواز قياساً على أخذ الأجرة على تعليم القرآن[٢]، واستشهد على ذلك فقال: (وقد ثبت في صحيح البخاري: (إن أحق ما أخذ تم عليه أجراً كتاب الله) [٣].

وقال الحافظ ابن حجر: (واستدل به للجمهور في جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن وخالف الحنفية فمنعوه في التعليم، وأجازوه في الرقي كالدواء، قالوا: لأن تعليم القرآن عبادة والأجر فيه على الله.. وقال الشعبي: لا يشترط المعلم، إلا أن يُعطى شيئاً فليقبله، وقال الحكم: لم أسمع أحداً كره أجر المعلم، وأعطى الحسن عشرة دراهم..)[٤].

الراجح: ويترجح لديَّ من خلال النظر في أقوال الفريقين وأدلتهما، أن قول

---

(١) علوم الحديث: لابن الصلاح، ص/ ١١٩.

(٢) انظر: اختصار علوم الحديث: للحافظ ابن كثير، مع شرحه الباعث الحثيث: للعلامة أحمد محمد شاكر طبعة دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠ هـ/ ٢٠٠٠ م، ص / ٧٥.

(٣) رواه البخاري في صحيحه: كتاب الطب، باب الشروط في الرقية، ص/ ١٠٨٤ برقم (٥٧٣٧) ورواه البيهقي في الكبرى: كتاب الصلاة، باب عدد المؤذنين ١/ ٤٣٠.

(٤) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ٥/ ٢١٤، ٢١٥.

الجمهور بجواز أخذ الأجرة على تعليم الحديث هو الأقرب للصواب، لما فيه من مصلحة محققة، وهى حفظ السنة وإحياء نقلها عن طريق الرواية، خاصة لمن قصر نفسه على هذا الأمر، وهو الرواية وتعليم الحديث، نظراً لانصراف همم أكثر طلبة العلم إلى العلوم التي يتكسب بها كالحرف، مثل الطب والهندسة والمحاسبة والإدارة.. ونحو ذلك ، ويبقى لقول المانعين من أخذ الأجرة على الرواية قيمته في نظرته للرواية وتعليم الحديث على أنه من الواجبات الشرعية، والُقرب التي يُتقرب بها إلى الله تعالى، وهذه النظرة جعلت مجانية التعليم في القرون الأولى من الإسلام من أهم خصائصه.

ثالثاً: المقارنة بين حكم الأجرة على الشهادة والرواية:

نخلص مما سبق إلى أن المسألة مختلف فيها في الشهادة والرواية، والأكثر على منعهما فيهما، صيانة للشاهد والراوي من القدح، وسداً لباب الذريعة في التكسب بهما أن يفتح، ولا يجوز ذلك إلا بالضوابط المذكورة في كل منهما، وأرى أنه من وجوه الاتفاق بين الشهادة والرواية.

وقد ذهب الزركشي إلى أنه من وجوه الاختلاف بينهما، قال: (ومما يختلفان فيه:... الحادي والعشرون: يمتنع أخذ الأجرة على أداء الشهادة لأنها فرض عليه، وفي أخذ الأجرة على التحديث خلاف، وأتى الشيخ أبو إسحاق فيما حكاه ابن الصلاح بجواز أخذها لمن ينقطع عن الكسب) [1].

وما قدمناه من أقوال العلماء وخلافهم ينفي ما ذهب إليه الزركشي من اعتبار مسألة أخذ الأجرة على الشهادة والرواية من وجوه الاختلاف بينهما، ويمكن أن يقال: إن جانب المنع في الشهادة أقوى منه في الرواية، والله أعلم.

---

(١) البحر المحيط: للزركشي ٤/ ٤٣٢.

المبحث الخامس: الكذب في الشهادة والرواية

لئن تقدم في شروط قبول الشهادة والرواية أنه لا تقبل شهادة الفاسق ولا روايته، أيا كان نوع فسقه ومعصيته ما دامُ يصِرُ عليه ،إلا أن أخطر أسباب الفسق على الشهادة والرواية- معاً هو الكذب، وهو عدم مطابقة الخبر للواقع.

أولاً: الكذب في الشهادة:

إن ما تكلم عنه العلماء من أسباب الفسق التي تسقط عدالة الشاهد وتوجب رد شهادته، نظروا فيه إلى أن من أقدم على تلك الأسباب لم يبال بالكذب والزور.

قال النووي- رحمه الله- بعد أن تكلم عمن لا تقبل شهادتهم: (ورد النص في القذف والزنا- أي برد شهادة القاذف والزاني- وقسنا عليها سائر الكبائر، ولأن من ارتكب كبيرة ولم يبال: شهد الزور ولم يبال) [(١)].

وقال ابن قدامة المقدسي: (فلا تقبل شهادة الفاسق لقول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ ﴾[(٢)] ويعتبر في العدالة شيئان: اجتناب الكبائر واجتناب الإدمان على الصغائر، فمن فعل كبيرة أو أكثر من الصغائر فلا تقبل شهادته، لأنه لا يؤمن من مثله شهادة الزور... والثاني: المروءة، فلا تقبل شهادة غير ذي المروءة...لأنه لا يأنف من الكذب..) [(٣)].

وقد اتفق الفقهاء على أن من شهد بالزور فسق، ورُدَت شهادته، لأنها من الكبائر، لقول رسول الله- ﷺ -: (ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قلنا: بلى يا رسول الله، قال: الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وكان متكئاً فجلس، فقال: ألا وقول الزور، ألا

---

(١) المجموع شرح المهذب ٢٠/ ٢٢٧ .

(٢) سورة الحجرات، الآية / ٦ .

(٣) الكافي، ص ١٠٥ .

وشهادة الزور) فما زال يكررها حتى قلنا: ليته سكت [١]. وقوله: عدلت شهادة الزور الشرك بالله، ثلاث مرات[٢] ثم تلا هذه الآية ﴿ فَٱجۡتَنِبُواْ ٱلرِّجۡسَ مِنَ ٱلۡأَوۡثَٰنِ وَٱجۡتَنِبُواْ قَوۡلَ ٱلزُّورِ ﴾[٣]، ويثبت أنه شاهد زور بأحد ثلاثة أشياء: أحدها: أن يقرّ أنه شاهد زور، والثاني: أن تقوم البينة على أنه شاهد زور، والثالث: أن يشهد بما يقطع بكذبه، كأن يشهد على رجل أنه قتل أو زنى في وقت معين في موضع معين، والمشهود عليه في ذلك الوقت كان في بلد آخر، وأما إذا شهد بشيء أخطأ فيه فلم يكن شاهد زور، لأنه لم يقصد الكذب ولم يتعمده، وإذا ثبت أنه شاهد زور ورأى الإمام تعزيره بالضرب أو الحبس أو الزجر فعل، وإن رأى أن يشهر أمره في سوقه ومصلاَه وقبيلته، وينادى عليه أنه شاهد زور فاعرفوه فعل، لأن في ذلك زجراً له ولغيره [٤].

وكما اتفق الفقهاء على رد شهادة الشاهد بالكذب: اتفقوا كذلك على أنه يضمن شهود الزور ما ترتب على شهادتهم، فإن كان المحكوم به مالاً رُد إلى صاحبه، وإن كان إتلافاً لنفس المشهود عليه أو بعض أعضائه: فعليهم ضمانه، ويُتلف منهم بحسب ما ترتب على شهادتهم بالزور من إتلاف، كقطع يد، وإزهاق نفس، ودية....ونحو

---

(١) رواه البخاري في صحيحه: كتاب الاستئذان، باب من اتكأ بين يدي أصحابه، ص/ ١١٦٩ برقم (٦٢٧٤) والترمذي في سننه: كتاب الشهادات، باب ما جاء في شهادة الزور،ص/ ٦٧٠ برقم (٢٣٠٨) وقال: (حسن صحيح)

(٢) صحيح: رواه ابن ماجه في سننه: كتاب الأحكام، باب شهادة الزور،ص/ ٥٤٩ برقم (٢٣٧٢) وأبو داود في سننه: كتاب الأقضية، باب في شهادة الزور، ص/ ٦٧٦ برقم (٣٥٩٩) والترمذي في سننه: كتاب الشهادات، باب ما جاء في شهادة الزور، ص/ ٦٦٩ برقم (٢٣٠٧) وقال: صحيح.

(٣) سورة الحج، الآية / ٣٠

(٤) انظر: المجموع ٢٠/ ٢٣٢،٢٣١، والكافي، ص/ ١٠٠٩، والشرح الصغير٤/ ٢٠٦ والمغنى ٩/ ٢٦٠، والمدونة الكبرى ٦/ ٢٠٣.

ذلك[١].

وإذا تاب شاهد الزور أو الفاسق فقد ذهب الجمهور- الحنفية والشافعية والحنابلة وأبو ثور- إلى القول بقبول شهادته، بشرط اختباره بعد التوبة مدة يظن بها صدق توبته، حتى تثبت عدالته، وقدّر بعضهم هذه المدة بسنة، لأنه لا تظهر صحة التوبة في مدة قريبة، فكانت أولى المدد بالتقدير سنة، لأنه تمر فيها الفصول الأربعة التي تهيج فيها الطبائع وتتغير الأحوال[٢].

وذهب بعض أهل العلم إلى عدم قبول شهادة التائب من الفسق وخوارم المروءة والكذب وغيره مما كان سبباً في رد شهادته، واحتجوا بأحاديث لا يصح منها شيء - كما قال الحفاظ ابن حجر- وهذا منقول عن الحنفية[٣].

واشترط بعض أهل العلم في قبول شهادة التائب من الفسق والزور إن كانت معصيته التي ردّت بها شهادته قولية القول، بأن يقول إنه شهد زوراً ثم تاب منه: شهادتي باطلة وأنا نادم عليها، ولا أعود إليها، وإن كان قذفاً أن يقول: قذفي باطل أو بأي عبارة تفيد إكذاب نفسه، وكل هذا زيادة في التحري للتحقق من صدق توبته، من أجل أن تعود إليه عدالته وتقبل شهادته[٤].

هذه خلاصة أقول الفقهاء في مسألة الكذب في الشهادة كسبب من أسباب ردها وعدم قبولها، ويلاحظ مدى تدقيقهم في هذه المسألة، لسدَّ الباب أمام كل من تسوَّل له نفسه الكذب لإضاعة حقوق الآخرين، ولأنه لو حصل التساهل مع الكذابين في اعتبار شهاداتهم لحصل بذلك من السوء ما لا يعلمه إلا الله، ولقد عَّمت

---

(١) انظر: المغنى ٩/ ٢٤٥، ونهاية المحتاج ٨/ ٢١١، والشرح الصغير٤/ ٢٩٥.

(٢) مغنى المحتاج ٦/ ٣٩٠، والمجموع ٢٠/ ٢٣٦، ٢٣٧، والمغنى ٩/ ٢٠٢ .

(٣) انظر: فتح الباري ٥/ ٥٨٥، والتلخيص الحبير/ ١٥٩١ .

(٤) انظر مغنى المحتاج ٦/ ٣٩١، ٣٩٢، والمجموع ٢٠/ ٢٣٧، والكافي، ص / ١٠١٠.

البلوى في هذا الزمان ولم يعد لتلك الشروط الشرعية في قبول الشهادة وزن إلا نادراً، وقبلت شهادات الفَسَّاق والكذابين وضاعت الحقوق في أكثر الأحيان، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

ثانياً: الكذب في الرواية:

الكذب خلق دنيء في عامة الناس، وأفحش ما يكون في أوساط أهل العلم، وأبغض وأخطر ما يقع فيه الكذب: الرواية المتعلقة بالشريعة وأحكام الدين، لأنه يترتب على الكذب على رسول الله -ﷺ- إدخال أمور في الشريعة هي ليست من جملة الشريعة. وقد نبّه النبي- ﷺ - على خطورة الكذب عليه، وأنه جرم عظيم فقال كما روى عنه على بن أبى طالب: (لا تكذبوا عليَّ فإنه من كذب عليَّ فليلج النار)[١]. وقال كما روى عنه أنس: (من تعمد عليَّ كذباً فليتبوأ مقعده من النار)[٢]. وعن المغيرة بن شعبة قال سمعت النبي - ﷺ - يقول: (إن كذباً عليَّ ليس ككذب على أحد، فمن كذب عليَّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار)[٣].

فهذه الأحاديث تحذّر من الكذب على رسول الله- ﷺ - وتُبيّن خطر عاقبته، وأنه يؤول به إلى النار، قال النووي- رحمه الله-: (في الأحاديث تعظيم تحريم الكذب عليه- ﷺ - وأنه فاحشة عظيمة وموبقة كبيرة، ولكن لا يكفر بهذا الكذب إلا أن يستحله، هذا هو المشهور من مذاهب العلماء من الطوائف، ثم إن من كذب على رسول الله- ﷺ - عمداً في حديث واحد فسق ورُدّت رواياته كلها، وبطل الاحتجاج

---

(١) متفق عليه: رواه البخاري في صحيحه: كتاب العلم، إثم من كذب على النبي- ﷺ - ص/ ٢٩ برقم (١٠٦)، ومسلم في صحيحه: في المقدمة، باب تغليظ الكذب على رسول الله -ﷺ-ص/ ٥ برقم (١)

(٢) متفق عليه: رواه البخاري في صحيحه: كتاب العلم، باب إثم من كذب على النبي- ﷺ - ص/ ٢٩ برقم (١٠٨) ومسلم في صحيحه: المقدمة: باب تغليظ الكذب على رسول الله - ﷺ -، ص/ ٥ برقم (٢)

(٣) رواه مسلم في صحيحه: المقدمة، باب تغليظ الكذب على رسول الله - ﷺ - ص/ ٥ برقم (٤).

بجميعها، فلو تاب وحسنت توبته فقد قال جماعة من العلماء- منهم أحمد بن حنبل وأبو بكر الحميدي شيخ البخاري وصاحبه الشافعي وأبو بكر الصيرفي من فقهاء أصحابنا الشافعيين، وأصحاب الوجوه منهم والمتقدمين في الأصول والفروع: لا تؤثر توبته في ذلك ولا تقبل روايته أبداً، بل يحتم جرحه دائماً، وأطلق الصيرفي وقال: كل من أسقطنا خبره من أهل النقل بكذب وجدناه عليه لم نعد لقبوله بتوبة تظهر، ومن ضعّفنا نقله لم نجعله قوياً بعد ذلك، قال: وذلك مما افترقت فيه الرواية والشهادة ولم أر دليلا لمذهب هؤلاء، ويجوز أن يوجه بأن ذلك جعل تغليظاً وزجراً عن الكذب عليه- ﷺ- لعظم مفسدته فإنه يصير شرعاً مستمراً إلى يوم القيامة، بخلاف الكذب على غيره والشهادة، فإن مفسدتهما قاصرة ليست عامة، قلت: وهذا الذي ذكره هؤلاء الأئمة ضعيف مخالف للقواعد الشرعية، والمختار القطع بصحة توبته في هذا وقبول روايته بعدها إذا صّحت توبته بشروطها المعروفة، وهى الإقلاع عن المعصية والندم على فعلها، والعزم على أن لا يعود إليها، فهذا هو الجاري على قواعد الشرع، وقد اجتمعوا على صحة رواية من كان كافراً فأسلم، وأكثر الصحابة كانوا بهذه الصفة، وأجمعوا على قبول شهادته، ولا فرق بين الشهادة والرواية في هذا والله أعلم)[1]. والذي اختاره النووي هنا جيد، لكن في تضعيفه ما ذهب إليه بعض الأئمة من رد رواية الكذاب بعد توبته نظر، بعد ما أورد توجيه كلامهم بأنه للتغليظ والزجر عن الكذب عليه - ﷺ - لعظم مفسدته.

وعند ابن الصلاح أن التائب من الكذب في حديث الناس وغيره من أسباب الفسق تقبل روايته، وأما التائب من الكذب متعمداً في حديث رسول الله- ﷺ - لا تقبل روايته أبداً، وذكر إطلاق الصيرفي وعدم التفرقة بين الكذب في حديث الناس

(١) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ١/ ٢٩ وانظر:تدريب الراوي ١/ ٣٢٩ وفتح الباري ١/ ٢٧٤.

والكذب على النبي - ﷺ - وقوّاه بأقوال بعض الأئمة كأبي المظفر السمعاني [١]، وتعقبه العراقي بأن الصيرفي إنما أراد الكذب في الحديث بدليل قوله: (من أهل النقل)، وقد قيده بالمحدّث في كتابه المسمى بالدلائل والأعلام فقال: (وليس يطعن على المحدّث، إلا أن يقول: تعمدت الكذب، فهو كاذب في الأول، ولا يقبل خبره بعد ذلك) [٢].

جدير بالذكر: (أنه لا فرق في تحريم الكذب عليه- ﷺ - بين ما كان في الأحكام وما لا حكم فيه، كالترغيب والترهيب والمواعظ وغير ذلك، فكله حرام من أكبر الكبائر وأقبح القبائح بإجماع المسلمين الذين يعتد بهم في الإجماع، خلافاً للكرامية- الطائفة المبتدعة- في زعمهم الباطل أنه يجوز وضع الحديث في الترغيب والترهيب، وتابعهم على هذا كثيرون من الجهلة الذين ينسبون أنفسهم إلى الزهد، أو ينسبهم جهلة مثلهم، وشبهة زعمهم الباطل أنه جاء في رواية: (من كذب على متعمداً ليضل به فليتبوأ مقعده من النار)[٣]، وزعم بعضهم أن هذا كذب له – عليه الصلاة والسلام- لا كذب عليه، وهذا الذي انتحلوه وفعلوه واستدلوا به غاية الجهالة ونهاية الغفلة وأدل الدلائل على بعدهم من معرفة شيء من قواعد الشرع، وقد جمعوا فيه جملاً من الأغاليط اللائقة بعقولهم السخيفة وأذهانهم البعيدة الفاسدة فخالفوا.... الدلائل والقطعيات في تحريم الكذب على آحاد الناس، فكيف بمن قوله شرع، وكلامه وحي...)[٤].

---

(١) انظر: علوم الحديث لا بن الصلاح، ص / ١١٦.

(٢) انظر: التقييد والإيضاح: للعراقي، ١/ ٥٨٩، ٥٩٠، وفتح المغيث: للسخاوى١/ ٣١١.

(٣) رواه البزار في مسنده، وقال الحافظ ابن حجر في الفتح١/ ٢٧٠ (اختلف في وصله وإرساله، ورجح الدار قطني إرساله، وأخرجه الدرامي من حديث يعلى بن مرة بسند ضعيف، وعلى تقدير ثبوته فليست اللام فيه للعلة بل للصيرورة).

(٤) المنهاج شرح صحيح مسلم ١/ ٦٨ ، وانظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم للقرطبي ١/ ٤٩.

ونبّه الحافظ ابن حجر -رحمه الله- إلى (استواء تحريم الكذب عليه - ﷺ - سواء كانت دعوى السماع منه في اليقظة أو في المنام) [١].

ويدخل في الكذب الذي يعظم به الإثم، وتسقط به العدالة، وترد به الرواية: نقل الراوي لرواية وهو يعلم أنها كذب على رسول الله- ﷺ - فقد روى مسلم عن المغيرة بن شعبة أن رسول الله - ﷺ - قال: (من حدَّث عني بحديث يُرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين) [٢].

قال النووي: (رأى بمعنى ظن، وقيد بذلك لأنه لا يأثم إلا بروايته ما يعلمه أو يظنه كذباً، أما ما لا يعلمه ولا يظنه فلا إثم عليه في روايته، وإن ظنه غيره كذباً أو علمه...) [٣].

ولقد وضع العلماء ضوابط لكشف الكذابين من الرواة، منها: امتحان الراوي بالسؤال عن وقت سماعه، وامتحانه بالسؤال عن صفة من روى عنه، وامتحانه بالسؤال عن الموضع الذي سمع فيه، وامتحانه بقلب الأحاديث وإدخالها عليه [٤]، وذكروا- أيضاً- أن طلب غريب الحديث من علامة الكذب، والحراج في الكتابة من علامة الصدق [٥].

وفي هذا يقول سفيان الثوري- رحمه الله-: (لما استعمل الرواة الكذب استعملنا لهم التاريخ)[٦]. وقال حفص بن غياث: (إذا اتهمتم الشيخ فحاسبوه

---

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري ١/ ٢٧٤ .

(٢) رواه مسلم في صحيحه، المقدمة، باب وجوب الرواية عن الثقات وترك الكذابين والتحذير من الكذب على رسول - ﷺ - ص٥ برقم (١).

(٣) المنهاج شرح صحيح مسلم ١/ ٦٣.

(٤) انظر: الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ١/ ٢١٣-٢١٧.

(٥) انظر: الكامل في الضعفاء: لابن عدى ١/ ١١١ .

(٦) الكفاية ١/ ٣٦٤، والكامل في الضعفاء ١/ ٩٧ .

بالسنين، يعني احسبوا له سنه وسن من كتب عنه، و إذا أخبر الراوي عن نفسه بأمر مستحيل سقطت روايته) [١].

وكانوا يتواصون فيما بينهم بهذه الوصية: (إن العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم) [٢]. ويحتاطون أشد الاحتياط من روايات الكذابين، وينصحون للأمة ببيان حال هؤلاء الكذابين حتى لا ينخدع بمروياتهم أحد، ولقد كانوا في عملهم هذا جهابذة، كما قال عبد الله بن المبارك عندما ذكر له الأحاديث المكذوبة فقال:(يعيش لها الجهابذة) [٣].

ثالثاً: المقارنة بين الكذب في الشهادة والرواية:

مما سبق رأينا اتفاق الشهادة والرواية في اشتراط الصدق في الإخبار بكل منهما كشرط من شروط القبول، واتفقتا في أن من ثبت كذبه أو اتهم بالكذب ترد شهادته وروايته، قال صاحب فواتح الرحموت: (فإن مناط قبول الشهادة والرواية هو الصدق) [٤].

إلا أنهما افترقتا في أن التائب من الكذب في الشهادة تقبل شهادته بعد اختبار حاله على الراجح من أقوال العلماء.

وأما الرواية فالراجح فيها أن ترد ولا تقبل إذا جاءت من التائب من الكذب في حديث رسول الله – ﷺ – تغليظاً وزجراً عن الكذب عليه – ﷺ – لعظم المفسدة فيه، إذ يصير شرعاً.

---

(١) الكفاية ١/ ٣٦٥، وانظر: تاريخ دمشق: لابن عساكر ١/ ٥٤ .

(٢) ورد هذه الأثر عن عدد كبير من الأئمة، انظر: الكامل في الضعفاء ١/ ٢٥١-٢٥٥.

(٣) انظر الكفاية ١/ ١٤٨ برقم (٦٦) وقال المحقق: (صحيح وإسناده حسن لغيره)وانظر: الجرح والتعديل: لابن أبى حاتم ٢/ ١٨.

(٤) فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ٢/ ٢٨٤ .

ويفترقان- أيضاً - في أن الكذب في الرواية أعظم إثماً من الكـذب في الشـهادة للحديث المتقدم، فالكذب في الشهادة يترتب عليه إلزام لمعـين وهـو شـخص واحـد فيكون خاصاً به، والكذب في الرواية يترتب عليه تبديل الشريعة وإفسادها، وبـالطبع يكون الضرر فيه عاماً لجميع الأمة، فاستحق أن يكون الإثم فيه أعظم.

المبحث السادس: أمثلة تطبيقية لتَأَثُّر الأحكام الشرعية بالتفريق بين الشهادة والرواية

في هذا المبحث أسوق بعض الأمثلة التطبيقية لبيان مدى تأثر الأحكام الشرعية بالتفريق بين الشهادة والرواية، وهي كما يلي:

أولاً: الإخبار برؤية هلال رمضان:

يُعتبر الإخبار برؤية هلال رمضان من المسائل المتشابهة بين الشهادة والرواية، فمن جهة أن الصوم لا يختص بشخص معين، بل عام على جميع الأمة، فهو من هذا الوجه رواية، لعدم الاختصاص بمعين، ومن جهة انه حكم يختص بهذا العام دون ما قبله وما بعده صار فيه خصوص وعدم عموم فأشبه الشهادة، وحصل الشبهان، فجرى الخلاف بين العلماء في ذلك[1]، هل يشترط في الإخبار به عدلان أم يكتفي بواحد؟ واتجه الفقه في المذهبين، فإن عضد أحد الشبهين حديث أو قياس تعين المصير إليه، فمن ترجح لديه شَبَهُ الرواية اكتفي فيه بواحد، ومن ترجح عنده شبه الشهادة اشترط عدلين، وهذا الترجيح إنما نتمكن منه عند معرفتنا بحقيقة الشهادة والرواية، وبغير ذلك يصعب الترجيح، وينسد الباب، ويغرق الناس في التقليد الصرف الذي لا يعقل معناه[2].

والجمهور من الفقهاء على أن الإخبار برؤية هلال رمضان يغلب عليه شبه الرواية، فيكتفي فيه بواحد عدل[3]. خلافاً للمالكية فقد قالوا: (يثبت برؤية عدلين

---

(١) انظر: اللباب في شرح الكتاب: عبد الغني الغنيمي الدمشقي ١/ ١٦٤، **الشرح الصغير**: للدردير ١/ ٦٨٢، ومغني المحتاج: للخطيب الشربيني ١/ ٤٢٠، والمغني لابن قدامة ٢/ ١٥٦-١٦٣.

(٢) انظر: الفروق للقرافي ١/ ١٠.

(٣) انظر: الفقه الإسلامي وأدلته: وهبة الزحيلي ٣/ ١٦٥١-١٦٥٤، وحسم الاختلافات الفقهية:سامر بن محمود بن جاسم (ابن مقصد) ٤/ ٣٩.

فأكثر، في حالة الغيم والصحو ولا يكفي نقل واحد) [١].

ثانياً: الإخبار عن نجاسة الماء:

كأن يأتي رجل فيخبر أن الماء الفلاني في البئر (أو الوعاء) به نجاسة غلبت عليه، فقال بعض العلماء يكتفي في ذلك الخبر بواحد، لأن الإخبار بنجاسة الماء حكم عام، والمخبر بالنجاسة شبيه بالمفتي ، ولا خلاف في أن المفتي يكفي فيه واحد، لأنه ناقل عن الله –تعالى– لخلقه كالراوي للسنة، فمن هذه الجهة أشبه هذا الخبر الرواية، ومن جهة أن فيه إلزاماً لصاحب الماء المخبر بنجاسته بعدم الاستعمال، تعلق بمعين فأشبه الشهادة، فيلزم فيه عدلان [٢].

قال النووي: (إذا أخبره ثقة بنجاسة ماء أو ثوب أو طعام أو غيره، فإن بين سبب النجاسة، وكأن ذلك السبب يقتضي النجاسة حكم بنجاسته بلا خلاف، لأن خبره مقبول، وهذا من باب الخبر لا من باب الشهادة،ويقبل في هذا المرأة والعبد والأعمى بلا خلاف لأن خبرهم مقبول، ولا يقبل فاسق وكافر بلا خلاف) [٣].

وقال ابن قدامة: (وإن أخبره ثقة بنجاسة الماء ، لم يقبل حتى يعين سببها، لاحتمال اعتقاده بنجاسته بما لا ينجسه كموت ذباب فيه، وإن عين سببها لزم القبول، رجلاً كان أو امرأة، بصيراً أو أعمى، لأنه خبر ديني فلزمه قبوله كرواية الحديث..)[٤].

وقال الدسوقي في حاشيته على الشرح الكبير: (الماء إذا كان متغيراً، ولم يعلم هل تغيره بقراره أو بمفارق، فأخبر واحد بنجاسته فإنه يقبل خبره بشرطين، أن يكون عدل رواية، وأن يبين وجهها.. وقبل خبر الواحد لأنه أقل من يتأتى منه الإخبار، وإلا

---

(١) الشرح الكبير: للدردير ١/ ٦٨٢.

(٢) انظر: الفروق ١/ ١١، وتهذيب الفروق ١/ ١١ .

(٣) المجموع: للنووي ١/ ٢٨٨، وانظر المهذب للشيرازي ١/ ٣٦.

(٤) الكافي في فقه الإمام أحمد،ص١٤ .

فمثل الواحد الاثنان فما زاد ولو بلغ المخبرون عدد التواتر)[١].

وذهب بعض الأحناف إلى أنه لابد من عدلين في الإخبار بنجاسة الماء، لأن الماء طاهر بيقين فلا ترتفع عنه صفة الطهارة بمجرد الظن، فلا يقبل خبر الواحد في الإخبار بنجاسة الماء، وقال: إنه يفيد غلبة الظن، وهو يلحق باليقين خصوصاً في العبادات[٢].

ومن خلال العرض السابق ترى الجمهور على تغليب شبه الرواية في هذه المسألة

ثالثاً: الإخبار عن القبلة:

الناس يحتاجون إلى الإخبار عن القبلة لاستقبالها في الصلاة، في مواطن كثيرة، في الصحراء وفي البحر، والمغترب عن بلده، وعند بناء مسجد جديد، ونحو ذلك، والمخبر بالقبلة قد يكون شخصاً حقيقياً (عدلاً غير فاسق)، وقد يكون شخصاً اعتبارياً (كقسم الهندسة بوزارات الأوقاف)، ويشترط في منسوبي هذه الجهات ما يشترط في الأفراد من العدالة والضبط والتحري.. ولكن هل يعتبر هذا الخبر شهادة فلا يكتفي فيه بواحد، أم رواية فيكفي فيه الواحد؟

قال ابن قدامة: (ولا يقبل خبر كافر ولا فاسق ولا صبي ولا مجنون – أي في الإخبار بالقبلة – ويقبل خبر من سواهم من الرجال والنساء والعبيد والأحرار، لأنه خبر الديانة فأشبه الرواية)[٣].

وقال الشيرازي: (وإن لم يكن بحضرة البيت – أي الكعبة – نظر: فإن عرف القبلة صلى إليها، وإن أخبره من يقبل خبره عن علم قبل قوله ولا يجتهد، كما يقبل

---

(١) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١/ ٤٧.

(٢) انظر: المحيط البرهاني في الفقه النعماني: محمود بن أحمد (ابن مازه) ١/ ١٣٠.

(٣) الكافي: ص٨١.

الحاكم النص من الثقة ولا يجتهد) [١].

وقال القرافي: (المخبر عن القبلة خبره أشبه بالرواية، لأنه إخبار بحكم عام متأبد، فإن نصب جهة الكعبة المعظمة قياماً للناس أمر عام في جميع الأعصار والأمصار، لا يختلف، ومن جهة أنه إخبار بحكم جزئي يتعلق بمن سأل عن القبلة، أو بأهل بلد معين، فهو يشبه الشهادة، لكن شبة الرواية على هذا الخبر أغلب، فيكتفي فيه بواحد) [٢].

رابعاً: إخبار المقوم للسلع وأُرُوش الجنايات والسرقات وغيرها:

قد يقع خلاف بين اثنين أو أكثر على سلعة، أو يتعدى شخص على آخر بجناية ، أو بسرقة ماله، أو غصبه، ويحتاج الناس في كل هذا إلى الفصل بينهم، ولا يتم هذا في الغالب إلا برد الحقوق إلى أهلها.

ولا يتسنى هذا لكل أحد، وإنما لبعض أفراد يكون لديهم خبره بقيم الأشياء (ويطلق عليه الآن: الخبير المثمن)، فهل خبره بقيم الأشياء يعتبر من باب الشهادة أم من باب الرواية؟ قال القرافي: (المقوم للسلع وأروش الجنايات والسرقات والغصوب وغيرها ، قال مالك: يكفي الواحد في التقويم، إلا أن يتعلق بالقيم حد كالسرقة فلابد من اثنين، وروى لابد من اثنين في كل موضع، ومنشأ الخلاف: حصول ثلاثة أشباه، شبه الشهادة: لأنه إلزام لمعين وهو ظاهر، وشبه الرواية: لأن المقوم متصد لما لا يتناهى.. وهو ضعيف لأن الشاهد كذلك، وشبه الحاكم: لأن حكمه ينفذ في القيمة، والحاكم ينفذه، وهو أظهر من شبه الرواية، فإن تعلق بإخباره حدُ تعين مراعاة الشهادة لوجهين، أحدهما: قوة ما يفضى إليه هذا الإخبار وينبني عليه من إباحة عضو آدمي

---

(١) المهذب ١/ ٢٢٥.

(٢) الفروق ١/ ١٣ بتصرف، وانظر تهذيب الفروق ١/ ١٣.

معصوم، وثانيها: أن الخلاف في كونه رواية أو شهادة شبهة يدرأ بها الحد) [١].

والصحيح غلبة شبه الشهادة على خبر المقوم، فلا بد فيه من عدلين[٢].

خامساً: خبر القصّاب في الذكاة:

القصاب: هو الجزار، فإذا ذبح بهيمة وأخبر أنه ذكاها ذكاة شرعية، فإن هذا الخبر يترتب عليه حل أكلها، ولكن هل يكتفي في هذا الخبر بواحد، أم لابد معه من آخر؟

ذهب البعض إلى أنه خبر عام لا يتعلق بمعين، بمعنى أن الخبر بحلها يجعلها حلالاً لكل مسلم، فهو في معنى الرواية، ويكفي فيه خبر الواحد، ويؤثر عن مالك قوله: (يقبل قول القصاب في الذكاة، ذكراً كان أو أنثى، مسلماً أو كتابياً، ومن مثله يذبح)، لإلجاء الضرورة إلى ذلك وللزوم المشقة عند عدم التجويز [٣].

وذهب البعض إلى أنه في معنى الشهادة، لأنه إخبار بسبب حكم، فلا بد فيه من عدلين، وذهب البعض إلى أنه ليس مما يشتبه فيه بين الشهادة والرواية، بل هو جار على قاعدة: (كل أحد مؤتمن على ما يدعيه)، والصواب غلبة شبه الرواية على خبر القصاب، فيكتفي فيه بواحد [٤].

وهذا الترجيح يوافق الأصل العام في حمل ذمة المسلم على السلامة وعدم الشك إلا بموجب، لكن هل ذمة الكتابي كذلك؟

الجواب: لا، ومن قال بحل ذبيحة الكتابي لم يسوِّ ذمته بذمة المسلم، وإنما نظر

---

(١) الفروق: للقرافي ١/ ٩-١٠.

(٢) انظر تهذيب الفروق ١/ ٩، والقواعد السنية في الأسرار الفقهية: محمد علي بن حسين المالكي،١/ ٥.

(٣) انظر: القواعد السنية في الأسرار الفقهية: للمالكي ١/ ٢٢، وحاشية الدسوقي ٢/ ١٠٠، ومغني المحتاج ٦/ ١٠٤، والكافي، ص ٣٠٠.

(٤) انظر: الفروق: للقرافي ١ / ١٣.

إلى أن أصول التذكية في الشرائع السماوية متفقة لا تختلف[١]، وعلى هذا فاللحوم التي تأتينا من بلادٍ أهلها أهل كتاب، وقد كتب عليها عبارة (ذُبح على الطريقة الإسلامية) لا مانع من قبول هذا الخبر، وإن كان خبر الكتابي في الرواية غير مقبول، إلا أنه قد نص في الذكر الحكيم على حل ذبيحته، قال تعالى: ﴿ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ ﴾[٢] إلا إذا علم غير ذلك فلا يقبل، والله أعلم

• هذه بعض الأمثلة التطبيقية في بيان تأثر الأحكام الشرعية بالتفريق بين الشهادة والرواية، ورأينا كيف تيسر الترجيح في هذه المسائل عندما ظهر الفرق، قال القرافي –رحمه الله–: (وهذه الترجيحات حسنة، وكلها إنما ظهرت بعد معرفة حقيقة الشهادة والرواية، فلو خفيتا ذهبت هذه المباحث، ولم يظهر التفاوت بين القريب منها للقواعد والبعيد)[٣].

والأمثلة على ذلك أكثر من أن **تحصر**، منها: المترجم للفتاوى والخطوط، والمخبر بدخول الوقت، والقائف الذي يخبر بالأنساب، والقاسم الذي يتولى القسمة بين الناس، والخارص الذي يتولى حزر التمر والثمر لتقديره بظن لا إحاطة، وغير ذلك، وكل واحد من هؤلاء يؤدي خبراً فيما يقوم به، وخبره يدور فيه الشبه بين الشهادة والرواية، فإذا غلب أحد الشبهين أمكن الترجيح، والله أعلم.

---

(١) انظر: توضيح الأحكام: عبد الله البسام ٢ / ١٧٥.

(٢) سورة المائدة، الآية / ٥.

(٣) الفروق ١ / ١٣.

الخاتمـــة

وأُثبت فيها أهم النتائج التي أسفر عنها البحث ، وهي كما يلي:

١- من خلال النظر في تعريف الرواية والشهادة وُجد أنهما يلتقيان في أن كلاً منهما خبر يحمله ناقله، ويؤديه على الوجه الذي تحمله عليه مع الدقة والاعتناء.

٢- أن الحكمة من مشروعية الشهادة والرواية الإثبات، فالشهادة لإثبات حق الغير، والرواية لإثبات الأحكام الشرعية.

٣- الشهادة وإن كانت خبراً إلا أنها تختص بتحمل الوقائع التي يراد إثباتها بالشهادة، وأما الرواية فتختص بتحمل ونقل الأخبار عن النبي- ﷺ- وعن الصحابة والتابعين.

٤- أن حكم الشهادة والرواية فرض على الكفاية، إذا قام به البعض سقط الإثم عن الجميع، وإن امتنع الجميع أثموا، وأن كلاً منهما قد يتعين في بعض الأحوال، ومن ثمّ لا بد من أدائه.

٥- وعيد الشارع لكاتم الشهادة والرواية -كذلك- لما يترتب على ذلك من المفاسد، من ضياع الحقوق، وضياع الشريعة.

٦- اشتراط العدالة والضبط في كل من الشهادة والرواية، وأن المعتبر في ذلك هو الغالب من حال الشاهد والراوي، وأما ما ندر فلا حكم له، ولا يضر.

٧- تبين من خلال شروط قبول كل من الشهادة والرواية مدى تدقيق العلماء وشدة تحريهم، في قبول الشهادة والرواية، حفاظاً على الحقوق وصيانة للشريعة.

٨- تبين – كذلك – أن الحرية لا تشترط في الرواية، بخلاف الشهادة فتشترط فيها الحرية، وهو من الفروق الجلية بين الشهادة والرواية، ولهذا دلالة دقيقة وهى أن الحر والعبد على السواء في الحفاظ على الشريعة.

٩- تبين-أيضاً- أن العدد غير مشترط في الرواية، فيكتفي بالعدالة والضبط من الواحد، ويقبل خبر الواحد، بخلاف الشهادة: فإن العدد مشترط فيها على

اختلاف القضايا ففي الشهادة على الزنا لا بد من أربعة، وفي غيره المطلوب رجلان أو رجل وامرأتان.

١٠- خطورة الكذب في الشهادة والرواية عموماً، مع تعظيم الكذب في الرواية على الكذب في الشهادة، لأنه كذب يؤول إلى أن يُدخل على الشريعة ما ليس منها، ولذلك توعد الشارع عليه بأشد العقوبة.

١١- تبين من البحث: أن من كذب في حديث واحد رُدَّ جميع حديثه السابق، بخلاف من شهد زوراً مرة فإنه لا تنقض شهادته قبل ذلك، وأن التائب من الكذب في الحديث لا تقبل روايته على رأى الجمهور من المحدثين.

١٢- يُقبل الجرح والتعديل في الرواية بواحد على الراجح، بخلاف الشهادة فلا بد في تعديل الشاهد و تجريحه من اثنين.

١٣- تُقبل رواية المرأة العدل المنفردة، ويُقبل قولها منفردة -كذلك- في الجرح والتعديل للرواة على الراجح، بخلاف الشهادة فلا تقبل شهادتها منفردة إلا فيما لا يتطلع عليه إلا النساء، ولا يقبل قولها في تعديل الشهود وتجريحهم.

١٤- تبين أنه يجوز أخذ الأجرة على الرواية على أرجح الأقوال، ولكنها لا تجوز على أداء الشهادة إلا إذا احتاج الشاهد إلى مركوب على الصحيح.

١٥- تبين من أقوال العلماء وتشديدهم في التحري عن عدالة وضبط المخبر أكثر مما يجب في عدالة وضبط الشاهد، لكون الشهادة في الحقوق الخاصة التي يمكن الترافع فيها، وكون الرواية أمر عام للناس، غالباً لا ترافع فيها.

١٦- تبين من خلال المقارنة أن خلاف العلماء- فقهاءً ومحدّثين- حول ما يتعلق بالشهادة والرواية كان في النهاية يصب في مجرى واحد، هو حفظ الشريعة، وحفظ الحقوق على الجملة.

١٧- أسفرت الدراسة -كذلك- عن نتيجة هامة، وهى مراعاة العلماء للفروق بين الأجيال، فيما يتعلق بالشهادة والرواية، لتعذر الوفاء بشروطها في

العصور المتأخرة- كما قال ابن الصلاح وغيره-فيكتفي في الشاهد والراوي بالعدالة الظاهرة والحد الأدنى من الضبط، تقديماً لمصلحة إثبات الحقوق بالشهادة، واستمرار المحافظة على خصيصية هذه الأمة في الأسانيد بالرواية، حتى لا تتقطع سلسلتها.

١٨- أظهرت الدراسة أيضاً – أن الأحكام الشرعية تتأثر وتتغير بمعرفة الفرق بين الشهادة والرواية، وأن التفريق بين هذين الخبرين يمكن الفقيه من ترجيح الخلاف في المسائل التي يدور الشبه فيها بين الشهادة والرواية، وبدون ذلك يغرق الناس في التقليد الذي لا معنى له.

توصيات الدراسة:

توصى الدراسة بمزيد من الاهتمام بالدراسات المقارنة، لإظهار الفروق بين المسائل والقضايا المشتركة في مختلف فروع الدراسات الإسلامية.

المصادر والمراجع

١ - الاجتهاد في علم الحديث وأثره في الفقه الإسلامي: د/ علي نايف البقاعي، طبعة دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط الأولى ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

٢ - اختصار علوم الحديث: للحافظ ابن كثير، مع شرحه الباعث الحثيث للشيخ أحمد محمد شاكر، دار الفكر ، بيروت، ط الأولى ١٤٢٠/ ٢٠٠٠م.

٣ - إرواء الغليل: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض ٢٠٠٠م.

٤ - أساس البلاغة: جار الله محمود بن عمر الزمخشري، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الأولى ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١.

٥ - أضواء البيان: محمد الأمين الشنقيطي، طبعة دار الفكر بيروت، ١٤١٥هـ/ ٢٠٠٢م.

٦ - الأم: للإمام محمد بن إدريس الشافعي، طبعة دار الفكر، بيروت، ط الأولى ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

٧ - أنوار البروق في أنواء الفروق: لأبي العباس أحمد بن إدريس ابن عبد الرحمن الصنهاجي (القرافي)، عالم الكتب، بيروت، ط بدون تاريخ.

٨ - البحر الذي زخر في شرح ألفيه الأثر: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: أنيس الإندونيسي، مكتبة الغرباء، السعودية، ط الأولى، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٩ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: لأبى بكر بن مسعود الكاساني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الثانية ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

١٠ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد: لأبى الوليد محمد بن أحمد بن رشدن تحقيق عبد الحكيم محمد، طبعة المكتبة التوفيقة، القاهرة، بدون تاريخ.

١١ - البداية والنهاية: للحافظ عماد الدين ابن كثير، طبعة دار التقوى، القاهرة، ٢٠٠.

١٢ - تبين الحقائق شرح كنز الدقائق: لفخر الدين الزيلعي، ط، دار المعرفة- بيروت.

١٣ - تدريب الراوي بشرح تقريب النواوي: للسيوطي، تحقيق الدكتور محمد العوض، طبعة دار البيان العربي، القاهرة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

١٤ - تفسير القرآن العظيم: عبد الرحمن ابن أبى حاتم، تحقيق: أحمد فتحي عبد الرحمن، دار الكتب العليمة، بيروت، ط الأولى ٢٠٠٦م/ ١٤٢٧هـ.

١٥ - تفسير الإمام الشافعي: جمع الدكتور/ أحمد بن مصطفي الفران، دار التدمرية-الرياض - ودار ابن حزم،- بيروت- ط الأولى ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٦م.

١٦ - التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من كتاب ابن الصلاح: زين الدين العراقي، تحقيق: د/ أسامة عبد الله خياط، دار البشائر، بيروت، ط الأولى ١٤٢٥هـ.

١٧ - التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: ا بن حجر العسقلاني، مكتبة نزار مصطفي الباز، الرياض ، ط الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

١٨ - التمهيد لما في الموطأ من الأسانيد: لابن عبد البر النمري، تحقيق عبد الرازق المهدي، دار إحياء التراث العربي بيروت - ط الأولى ١٤٢٠ هـ/ ٢٠٠٠ م.

١٩ - تهذيب التهذيب: ا بن على ابن حجر العسقلاني، تحقيق إبراهيم الزيبقي، مؤسسه الرسالة، بيروت، ط الأولى ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

٢٠ - تهذيب الفروق (المسمى: إدرار الشروق على أنواء الفروق): للعلاقة قاسم بن عبد الله بن محمد بن محمد الأنصاري المعروف بابن الشاط، ط عالم الكتب، بيروت (مطبوع بحاشية الفروق للقرافي).

٢١ - توجيه النظر إلى أصول الأثر: طاهر الجزائري، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.

٢٢ - تيسير مسائل الفقه- شرح الروض المربع: عبد الكريم بن على النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط الثانية، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

٢٣ - الجامع الصحيح المسند بنقل العدل عن العدل: للإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري، طبعة دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

٢٤ - الجامع الصحيح: محمد بن إسماعيل البخاري، دار ابن حزم، بيروت، ط الأولى ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٢٥ - الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع: الخطيب البغدادي، تحقيق: د/ محمد رأفت سعيد، دار الوفاء، المنصورة، ط الأولى ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

٢٦ - الجرح والتعديل: عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - ط الأولى ١٩٥٢ م.

٢٧ - حسم الاختلافات الفقهية: سامر بن محمود بن جاسم (ابن مقصد)، ط دار الحكمة الإسلامية، القاهرة ٢٠٠٦م.

٢٨ - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: للعلامة محمد عرفة الدسوقي، ط مصطفي البابي الحلبي، القاهرة، بدون.

٢٩ - دور المرأة في خدمة الحديث في القرون الثلاثة الأولى: آمال قرداش، سلسة كتاب الأمة القطرية، عدد (٧٠) ربيع الأول ١٤٢٠هـ.

٣٠ - رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين): لمحمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، ت/ عبد المجيد طعمة ، دار المعرفة، بيروت، ط الأولى ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠م.

٣١ - الرسالة: للإمام محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط الحلبي، مصر- ١٣٥٨هـ.

٣٢ - الروض المربع بشرح زاد المستقنع: منصور بن يونس البهوتي، دار الغد الجديد، المنصورة، ط الأولى ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٣٣ - سؤالات أبى داود للإمام أحمد بن حنبل في جرح الرواة وتعديلهم: سليمان بن الأشعث السجستاني: ت/ زياد محمد منصور، مكتبة العلوم والحكم، دمشق، ط الثانية ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

٣٤ - السنن: لأبى الحسن الدارقطني، طبعة دار الفكر، بيروت- ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

٣٥ - السنن الكبرى: أحمد بن الحسين بن على البيهقي، دار الفاروق الحديثة، القاهرة.

٣٦ - السنن: لأبى داود سليمان بن الأشعث، دار ابن حزم، بيروت –ط الأولى ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

٣٧ - السنن: لأبى عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، طبعة دار ابن حزم، بيروت الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

٣٨ - السنن: لأبى عيسى محمد بن سورة الترمذي، طبعة دار ابن حزم، بيروت الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢.

٣٩ - السنن: لأبى محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام الدارمي، تحقيق د/ مصطفي البغا، طبعة دار القلم، دمشق، الطبعة الثانية ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

٤٠ - الشرح الكبير: أحمد الدردير، ط عيسى البابي الحلبى، مصر، بدون تاريخ.

٤١ - شرح علل الحديث: ابن رجب الحنبلي، تحقيق: صبحى السامرائي، دار عالم الكتب: بيروت، ط الثانية ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٤٢ - صحيح ابن حبان: (الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان) للأمير علاء الدين على ابن بلبان – دار الفكر، بيروت، ط الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

٤٣ - صحيح الترغيب والترهيب: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض ، ط الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٤٤ - صحيح سنن أبى داود: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، ط الثانية، ١٤١٢هـ/ ٢٠٠٠م.

٤٥ - صحيح سنن ابن ماجه: محمد ناصر الدين الألباني، طبعه مكتبة المعارف، الرياض الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٤٦ - الضعفاء الكبير: لأبي جعفر العقيلي، تحقيق د. مازن محمد السرساوي، دار مجد الاسلام، القاهرة ، ط الأولى ١٤٢٩ هـ ٢٠٠٨ م.

٤٧ - عارضة الأحوذي شرح صحيح الترمذي: لأبى بكر محمد بن عبد الله (المعروف بابن العربي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

٤٨ - علوم الحديث ومصطلحه: للدكتور صبحى الصالح، دار العلم للملايين. بيروت، ط الرابعة والعشرون ٢٠٠م.

٤٩ - علوم الحديث: لأبى عمرو عثمان بن عبد الرحمن (ابن الصلاح) تحقيق: د/ نور الدين عنتر، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، سورية، ط الثالثة.

٥٠ - عمدة القاري شرح صحيح البخاري: لبدر الدين محمود بن أحمد العيني، طبعة دار الفكر بيروت ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

٥١ - العواصم من القواصم: لأبى بكر محمد بن عبد الله، (بابن العربي)، تحقيق محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية، بالقاهرة، ط الثامنة ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

٥٢ - فتح الباري بشرح صحيح البخاري: ابن حجر العسقلاني، دار الفكر، بيروت، ط الأولى ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

٥٣ - فتح القدير: للكمال بن الهمام الحنفي، المطبعة الأميرية، مصر، الأولى ١٣١٥هـ.

٥٤ - فتح المغيث بشرح ألفية الحديث: محمد ابن عبد الرحمن السخاوى، تحقيق رضوان جامع، مكتبة نزار مصطفي الباز، الرياض، الثانية ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

٥٥ - الفقه الإسلامي وأدلته: د/ وهبة الزحيلي، دار الفكر المعاصر، سورية ، ط الرابعة ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٥٦ - قفو الأثر في صفو علوم الأثر: رضي الدين إبراهيم (المعروف بابن الحنبلي)، طبعة مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط الثانية ١٤٠٨هـ.

٥٧ - الكافي في فقه الإمام أحمد: موفق الدين عبد الله بن قدامة المقدسي، طبعة دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٣ه،/ ٢٠٠٣م.

٥٨ - الكامل في ضعفاء الرجال: للحافظ عبد الله بن عدى الجرجاني، تحقيق عادل عبد الموجود، طبعة دارا لكتب العلمية بيروت، ط الأولى ١٤١٨هـ / ١٩٩٧ م.

٥٩ - الكفاية في معرفة أصول الرواية: للخطيب البغدادي، تحقيق: إبراهيم بن مصطفى، طبعة دار ابن عباس، القاهرة، ٢٠٠٢م.

٦٠ - اللباب في شرح الكتاب: عبد الغني الغنيمي الدمشقي، ط دار الكتب العلمية – بيروت – بدون تاريخ.

٦١ - لسان العرب: جمال الدين محمد بن مكرم- بن منظور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الثالثة، بدون تاريخ.

٦٢ - المبسوط: لأبى بكر محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق سمير مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

٦٣ - المجموع شرح المهذب: لأبى زكريا يحيى بن شرف النووي، تحقيق وتكملة نجيب المطيعي ، مكتبة الإرشاد، السعودية، بدون تاريخ.

٦٤ - المحصول في علم أصول الفقه: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تحقيق: د/ طه العلواني ،مطابع الفرزدق، الرياض، ط الأولى ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

٦٥ - المحيط البرهاني في الفقه النعماني: محمود بن احمد بن عبد العزيز (ابن مازة)، دار إحياء التراث العربي، ط الأولى-بيروت – ١٤١٤هـ.

٦٦ - المدونة الكبرى في فقه الإمام مالك: سحنون بن سعيد التنوخي، تحقيق: حمدي الدمرداش، مكتبة نزار مصطفي الباز، مكة المكرمة ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

٦٧ - المستدرك على الصحيحين: للحافظ أبى عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، دار الفكر، بيروت، ط الأولى ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م.

٦٨ - المستصفى: لأبى حامد الغزالي، تحقيق إبراهيم محمد رمضان، دار الأرقم بيروت، ط الأولى ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

٦٩ - المسند: لأبى عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، تحقيق أحمد محمد شاكر، وحمزة الزين، دار الحديث، القاهرة، ط الأولى ١٩٩٦م.

٧٠ - معالم السنن شرح سنن أبى داود: للإمام أبى سليمان حمد بن محمد البستي الخطابي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة الثالثة ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٧١ - معالم في الجرح والتعديل عند المحدثين: محمد بن محمد المهدى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٧٢ - معجم العين: للخليل بن أحمد، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٧٣ - معجم مفردات ألفاظ القرآن: لأبى القاسم الحسن بن محمد الراغب الأصفهاني، تحقيق: نديم مرعشلى، طبعة دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.

٧٤ - معجم مقاييس اللغة: لأبى الحسين أحمد بن فارس، طبعة دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

٧٥ - مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج: للخطيب الشربيني، تحقيق د/ محمد تامر وشريف عبد الله، دار الحديث، القاهرة ، ط الأولى ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٧٦ - المغنى: شرح مختصر الخرقي: لأبى محمد موفق الدين بن عبد الله بن أحمد ابن قدامة، ط، دار الكتاب العربي، ومكتبة الكليات الأزهرية، بدون تاريخ.

٧٧ - المُفْهِم لما أشكل من تلخيص مسلم: لأبى العباس القرطبي، طبعة المكتبة التوفيقية، القاهرة، بدون تاريخ.

٧٨ - المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: للنووي، دار الفكر، بيروت، ط الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٧٩ - منهج أبي جعفر العقيلي في جرح الرجال: د / مختار نصيرة، دار الضياء القاهرة، ط الأولي ١٤٢٧ هـ ٢٠٠٦ م

٨٠ - المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل: د/ فاروق حمادة، دار طيبة ١٤١٨هـ.

٨١ - الموسوعة الفقهية: الصادرة عن وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية ١٤٢٥هـ.

٨٢ - الموقظة في علم مصطلح الحديث: للذهبي، تحقيق عبد الفتاح أبوغدة، دار السلام، القاهرة، ط الخامسة ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٨٣ - نزهة النظر شرح نخبة الفكر: للحافظ ابن حجر، تحقيق أحمد بن سلام المصري، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، ط الأولى ٢٠٠٤م.

٨٤ - النهاية في غريب الحديث والأثر: لمجد الدين ابن الأثير الجزري، تحقيق د/ عبد الحميد هنداوي ،المكتبة العصرية، بيروت، ط الأولى ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٨٥ - نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار: محمد بن على الشوكاني، تحقيق د/ محمد تامر، ومحمد عبد العظيم، دار ابن الهيثم، القاهرة ٢٠٠٤م.

٨٦ - الوجيز في فقه الإمام الشافعي: لأبى حامد الغزالي، تحقيق سيد عبده سليم، دار الرسالة، القاهرة، ط الأولى ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٨٧ - الوسيط في علوم ومصطلح الحديث: للشيخ محمد بن محمد أبى شهبة، عالم المعرفة – جدة – ط الأولى ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣م.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٢٥٠
المبحث الأول: تعريف الشهادة والرواية.	٢٥٥
المبحث الثاني: حكم تحمل وأداء الشهادة والرواية.	٢٦١
المبحث الثالث: شروط قبول الشهادة والرواية.	٢٦٩
المبحث الرابع: أخذ الأجرة على الشهادة والرواية.	٢٩٤
المبحث الخامس: الكذب في الشهادة والرواية.	٣٠٠
المبحث السادس: أمثلة تطبيقية لتأثر الأحكام الشرعية بالتفريق بين الشهادة والرواية.	٣٠٩
الخاتمة.	٣١٥
قائمة المراجع.	٣١٨
فهرس الموضوعات.	٣٢٦

قاعدة الرُّخص لا تُناطُ بالمَعَاصي
(دراسة تأصيلية تطبيقية)

د. راضي بن صيّاف الحربي

الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة طيبة بالمدينة المنورة

المقدمة:

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وبعد:

فإن الأخذ بالرخص الشرعية هو حديث العصر، وجلّ تساؤلات الكثيرين من الناس الذين يؤثرون العمل بالأيسر والأسهل، مادامت الشريعة قائمة على مبدأ اليسر والسماحة ودفع الحرج؛ ولتَعَقُّد الحياة المعاصرة، وتشابك المصالح والعلاقات الاجتماعية في التعامل والانفتاح مع العالم[1]، واهتمام كثير من دول العالم بالسياحة، وقيام وسائل الإعلام بإغراء الناس بالسياحة، وعمل صنوف من ألون الدعايات لها، في عصر عظمت فيه الرغبة في الشهوات، ظهرت كثير من القضايا والأمور ينظر فيها بعين التساهل وعدم الدقة بحجة التيسير والتخفيف عن الناس من غير استناد إلى أصول عامة في الشرع الحكيم، ومن غير تقيد بضوابط ومعايير الرخص الشرعية.

وقد بذل الأصوليون والفقهاء في ضبط مباحث الرخص الشرعية وتقعيدها[2] بقواعد تساعد المجتهد بضبط استدلاله، والمفتي بضبط فتواه للتوصل إلى تطبيقها على فروعها.

على أن الناظر في تلك القواعد يجد أن طائفة منها أُطلقت بناء على تصور لقليل من الجزيئات، وفي سياق معين أثناء عرض مسألة فقهية، مما يشير إلى أن بعض هذه القواعد أجراها أصحابها مجرى العام المخصوص، أو العام الذي أريد به الخصوص،

---

(١) انظر: الرخص الشرعية للزحيلي ص ٥.

(٢) فقد أورد العلماء مباحث الرخصة في مباحث علم الأصول باعتبارها من أقسام الحكم الشرعي، كما أوردتها كتب القواعد الفقهية باعتبارها مما يترتب على أسباب المشقة، وبحث الأصوليين عنها كان بحثا تأصيليا نظريا، أما بحث الفقهاء وعلماء القواعد الفقهية فقد كان بحثا استقرائيا. انظر: قاعدة المشقة تجلب التيسير للباحسين ص ٤٥٣.

لكنها مع التداول فُصِلَت عن القرائن التي تقيدها، وأصبحت مسلَّمَة بدلالة عموم لفظها[١].

وبين يديَّ دراسة تأصيلية تطبيقية لقاعدة: «الرُّخص لا تُناطُ بالمَعَاصي» أحببت أن أسهم في بيانها، والاستدلال لها وتطبيقاتها على سبيل التمثيل، لبيان وجه شموليتها وعمومها وما تشير به من صلاحية الفقه الإسلامي ومرونته وتجدده، وإثراء للدراسات المتخصصة للقواعد الفقهية والتي اتسمت بأنها أوسع وأشمل وأكثر تنظيما وترتيبا وذات منهج واضح وخطة مرسومة محددة عما سبق[٢].

وهي من القواعد المشتهرة على ألسنة العلماء وتندرج تحت قسم القواعد الفقهية المختلف فيها بين المذاهب[٣]، وقد عدها د. يعقوب الباحسين ود. عبدالقادر الداودي من القواعد المندرجة ضمن قاعدة المشقة تجلب التيسير[٤].

وقد تناولها العلماء بالبحث والاستدلال في مواطن عدة، فرغبت في جمعها في مكان واحد تأصيلا لها، وتسهيلا للباحثين في الرجوع لها.

وقد اقتضى المقام أن تكون خطة البحث على النحو الآتي:

المقدمة

المبحث الأول: التعريف بألفاظ القاعدة بيان معناها إجمالا

المطلب الأول: تعريف الرخصة لغة واصطلاحا:

---

(١) انظر: الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية للطيب السنوسي ص ٦٨٤.

(٢) انظر: القواعد الفقهية للباحسين ص ٤١٣.

(٣) وهي قواعد مذهبية تتفق مع مذهب دون آخر، نشأت عن تعليل بعض الأحكام الفقهية. انظر تقسيمات القواعد الفقهية: القواعد الفقهية للباحسين ص ١١٨، القواعد الفقهية وتطبيقاتها للزحيلي ص ٣١، موسوعة القواعد الفقهية للبورنو ١/ ٣٦، القواعد الفقهية للندوي ص٣٥١.

(٤) انظر: قاعدة المشقة تجلب التيسير للباحسين ص ٤٤٩، ٤٦٥، القواعد الكلية والضوابط في الفقه الإسلامي لعبدالقادر الداودي ص ١٥٣، الرخصة الشرعية في الأصول لعمر كامل ص ٣٢١.

المطلب الثاني: تعريف المناط لغة واصطلاحا:

المطلب الثالث: تعريف المعاصي لغة واصطلاحا:

المطلب الرابع: المعنى الإجمالي لقاعدة: «الرُّخص لاتُناطُ بالمَعَاصي»

المبحث الثاني: صيغ القاعدة.

المبحث الثالث: الأسباب الداعية إلى الترخص.

المبحث الرابع: حكم الترخص في المعصية.

المبحث الخامس: الأدلة على قاعدة «الرُّخص لا تُناطُ بالمَعَاصي».

المبحث السادس: تطبيقات القاعدة:

المسألة الأولى: الرخص في سفر المعصية.

المسألة الثانية: إذا سكر بمحرم وطال زوال عقله.

المسألة الثالثة: إذا استنجى بمحرم أو مطعوم.

المسألة الرابعة: حكم إجهاض الحمل من زنا بدون إكراه.

المسألة الخامسة: حكم المسح على الخف المغصوب.

الخاتمة

مصادر البحث ومراجعه

فهرس الموضوعات

على أني لم أقف على مؤلف مستقل لتأصيل هذه القاعدة وتطبيقاتها، وإنما كانت مبثوثة في أجزاء متفرقة من كتب علماء الأصول والفقه وكتب القواعد الفقهية والأشباه والنظائر والدراسات المتخصصة في الأحكام الفقهية المبنية على الرخص الشرعية.

المبحث الأول: التعريف بألفاظ القاعدة وبيان معناها إجمالا

المطلب الأول: تعريف الرخصة لغة واصطلاحا

أولا: تعريف الرخصة لغة:

الرُّخْصَة - بإسكان الخاء وضمها- لغة مشتقة من الرخص وهو اليسر والسهولة واللّين يقال:

«رخص لنا الشارع في كذا ترخيصا» و «أرخص إرخاصا»: إذا يسَّره وسهَّله.

ويقال «رخص البدن رخاصة ورخوصة» إذا نَعُم ولان ملمسه، «قضيب رخص» أي: طري ليِّن.

فالرخصة عبارة عن السهولة واليسر والنعومة واللّين [(١)].

وأما الرُّخَصة – بفتح الخاء – فتطلق على الشخص المكثر من الأخذ بها، مثل: طُلَقة وضُحَكة وهُمَزة ولُمَزة (بضم ففتح) وهي صيغة تدل على كثرة صدور الفعل الذي اشتق منه كثرة تنبئك بأنه صار عادة لصاحبه[(٢)].

ثانيا: تعريف الرخصة اصطلاحا:

عرّف الأصوليون الرخصة بتعريفات متعددة[(٣)] من أهمها ما يلي:

---

(١) انظر: المصباح المنير ص٨٥، الصحاح للجوهري ٣/ ١٠٤١، لسان العرب ٨/ ١٣٠٦، القاموس المحيط ٢/ ٣١٤، التوقيف على مهمات التعاريف ص ٣٦١.

(٢) انظر: القاموس المحيط ٢/ ٣١٤ المصباح المنير ص٨٥. وانظر الإحكام في أصول الأحكام للأمدي ١/ ١٣١، البحر المحيط ١/ ٣٢٦، ونهاية الوصول للهندي ٢/ ٦٨٤.

(٣) انظر تعريف الرخصة اصطلاحا: أصول البزدوي ص١٣٦، المستصفى ١/ ٩٨، الإحكام للآمدي ١/ ١٣١، مختصر ابن الحاجب مع شرحه للأصفهاني ١/ ٤١٠، شرح تنقيح الفصول ص٨٧، مختصر الروضة للطوفي ١/ ٤٥٩، كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٥٤٤، شرح المنهاج للأصفهاني ١/ ٨١، الرخص الشرعية واثباتها بالقياس للنملة ص ١٢، الرخص الشرعية أحكامها وضوابطها لأسامة الصلابي ص ٣٢، قاعدة المشقة تجلب التيسير للباحسين ص ٤٥٥، الرخصة في الشريعة الإسلامية لمحمد رأفت سعيد =

• **التعريف الأول:**

تعريف فخر الإسلام البزدوي قال: «الرخصة اسم لما بني على أعذار العباد، وهو: ما يستباح بعذر مع قيام المحرِّم»[(١)].

فقوله: «ما يستباح بعذر مع قيام المحرِّم» تفسير لقوله: «ما بني على أعذار العباد»

وقوله: «ما يستباح» عام يتناول الفعل والترك

وقوله: «لعذر» احتراز عما أبيح لغير عذر كفرض الصلاة والزكاة

وقوله: «مع قيام المحرِّم» أي مع بقاء الدليل الأصلي للحكم[(٢)].

• **التعريف الثاني:**

تعريف ابن الحاجب قال: «الرخصة: المشروع لعذر مع قيام المحرِّم لولا العذر»[(٣)].

فقوله: «المشروع» أي: ما ثبت بدليل شرعي.

وقوله: «لعذر» أي: بسبب عذر.

وقوله: «مع قيام المحرِّم» أي: مع بقاء دليل الحكم الأصلي وسريانه على باقي المكلفين ممن ليس له عذر.

=

ص٧، الرخص في المعاملات لأبي الخيل ص٢٤.

(١) أصول البزدوي ص١٣٦. وانظر: ميزان الأصول للسمرقندي ص ٦٠.

(٢) انظر: كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري ٢/ ٥٤٥

(٣) مختصر ابن الحاجب مع بيان المختصر للأصفهاني ١/ ٤١٠. وانظر: المستصفى ١/ ٩٨، الإحكام للآمدي ١/ ١٣١.

وقوله: «لولا العذر» أي أن قيام المحرِّم إنما يكون على تقدير انتفاء العذر، لا على تقدير وجود العذر، والمعنى: أن دليل الحرمة إذا بقي معمولا به، وكان التخلف عنه لمانع طارئ في حق المكلف بحيث لولاه لثبتت الحرمة في حقة: فهو رخصة[١].

• **التعريف الثالث:**

تعريف القرافي قال: «الرخصة.. هي جواز الإقدام على الفعل مع اشتهار المانع منه شرعا»[٢].

ثم بين معنى قوله «مع اشتهار المانع» فقال «أعني به: ما تنفر عنه النفوس المتقية أي: نفور الطبع الجيد السليم فإنها إذا سمعت أن فلانا أكل الميتة للجوع، أو أفطر في رمضان، أو غصّ فشرب الخمر: استصعبت ذلك ونفرت عنه وقالت: دعت الضرورة إلى عظيم.

بخلاف ما إذا سمعت أن فلانا أقيم عليه الحدّ، أو مات في الجهاد، ونحو ذلك فإن النفوس لا تنفر منه فلا تكون رخصاً»[٣]

• **التعريف الرابع:**

تعريف الطوفي قال: «الرخصة: ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح»[٤].

قوله: «ما ثبت على خلاف دليل» احتراز عما ثبت على وفق الدليل فإنه لا يكون رخصة، بل عزيمة كالصوم في الحضر.

---

(١) انظر: بيان المختصر للأصفهاني ١/ ٤١١، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٦، شرح المختصر لعضد الدين الأيجي ٢/ ٩.

(٢) شرح تنقيح الفصول ص ٨٥، الذخيرة ١/ ١٧٦.

(٣) نفائس الأصول في شرح المحصول ١/ ٣٣٣. وانظر: شرح تنقيح الفصول ص ٨٦.

(٤) البلبل مختصر الروضة ص ٣٤. وانظر: مختصر الروضة للطوفي ١/ ٤٥٩، كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٥٤٤، القواعد لابن اللحام ١/ ٣٨٢، التحبير شرح التحرير للمرداوي ٣/ ١١١٧.

وقوله: «لمعارض راجح» احتراز عما كان لمعارض غير راجح، بل إما مساو فيلزم الوقف على حصول المرجِّح أو قاصر عن مساواة الدليل الشرعي، فلا يؤثر، وتبقى العزيمة بحالها[١].

نخلص من التعريفات السابقة للرخصة إلى ما يلي:

١- تعاريف الرخصة السابقة وغيرها مما لم أذكره تتفق الى حد كبير في معناها والمقصود منها وإن اختلفت في ألفاظها وعباراتها، قال المرادوي: «وفيها – أي الرخصة –حدود كثيرة معانيها متقاربة يكتفى بأحدها»[٢].

٢- تحقق الرخصة والأخذ بها يتم وفق الآتي:

الأول: لابد للأخذ من الرخصة من دليل يدل عليها.

الثاني: وجود الأعذار الطارئة على المكلف للتيسير عليه

الثالث: قيام سبب الحكم الأصلي، لأن أحكام الرخصة ليست هي الأحكام الأصلية بل هل أحكام وضعها الشارع للتخفيف عن المكلف[٣].

---

(١) انظر: مختصر الروضة للطوفي ١/ ٤٥٩.

(٢) التحبير شرح التحرير للمرداوي ٣/ ١١١٨.

(٣) لا خلاف بين العلماء في مشروعية الرخصة من حيث الجملة.

وتكون الرخصة من أقسام الفعل باعتبار تعلق الحكم به، ومن أقسام الحكم باعتبار تعلقه بالفعل.

وبيان كونها من أقسام الحكم في الآتي:

أنها من أحكام الوضع لكونها مسبَّبة عن عذر طارئ في حق المكلف يناسب تخفيف الحكم عليه؛ لأنه حكم بالمسبب كما في غير الرخصة.

ومن أحكام الاقتضاء بيانه:

اتفق الأصوليون على أن الرخصة لا تكون محرمة بالاتفاق، لما بينهما من المنافاة.

واختلفوا فيما يرد على الرخصة من الأحكام، ولهم في ذلك اتجاهان:

الاتجاه الأول: يرى أن الرخصة تكون واجبة، ومندوبة، ومباحة وزاد بعضهم وتكون أيضا مكروهة، وخلاف الأولى.

=

الرابع: سهولة الحكم الجديد المبنى على العذر، ورفع الحرج والضيق على المكلف.

ولهذا فالأحسن أن يقال في تعريفها: «ما تغير إلى سهولة لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي»[(١)]؛ لأن هذا هو المراد من عبارات الأصوليين في تعريفهم للرخصة[(٢)].

المطلب الثاني: تعريف المناط لغة واصطلاحا

أولا: تعريف المناط لغة:

المناط من الفعل ناط ينوط نوطًا، والجمع أنواط، ويدل على معنى واحد، وهو: تعليق شيء بشيء[(٣)]، ومنه قولهم«: ناط القربة بنياطها» أيعلقها، و«نطته به»: إذا علقته به، «ونيط عليه الشيء»: علق عليه، والمناط هو: موضع التعليق.

=

وهو رأي جمهور الأصوليين من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة.

الاتجاه الثاني: يرى أن حكم الرخص الإباحة مطلقا. وهو قول الشاطبي من المالكية.

انظر تفصيل ما سبق: الموافقات للشاطبي ١/ ٢٧٣، نهاية السول للأسنوي ١/ ١٢١، كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٥٧٦، التحبير شرح التحرير للمرداوي ٣/ ١١١٨، شرح الكوكب المنير ١/ ٤٨١، الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس للنملة ص ٥٧ – ٧٣، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، الدورة الثامنة، العدد الثامن ١/ ٦٣٩، الرخصة في الشريعة الإسلامية لمحمد رأفت سعيد ص ١٨ ، الرخص الشرعية في الأصول لعمر كامل ص ٧٧.

(١) انظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ٢/ ٢٦، جمع الجوامع ١/ ١١٩ مع شرح الجلال المحلي وحاشية البناني، ونهاية الوصول للهندي ٢/ ٦٨٥.

(٢) انظر: قاعدة المشقة تجلب التيسير للباحسين ص ٤٥٧، الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس للنملة ص٤٢.

(٣) انظر: لسان العرب ٧/ ٤١٨.

ومنه النياط، وهو عرق غليظ متصلب القلب من الوتين، إذا قطع ما تصاحبه، ومنه: ذات أنواط: وهي اسم شجرة بعينها كان المشركون ينوطون به أسلاحهم ويعكفون حولها[١].

فالمناط لغة هو: موضع التعليق، وهذا يختص بالأشياء المحسوسة كما يظهر من أقوال العرب.

ثانيا: تعريف المناط اصطلاحا:

يطلق الأصوليون مصطلح المناط ويعنون بها العلة[٢] التي هي ركن القياس، والتي يعلق عليها الحكم، فلا يفرقون بينهما، ويجعلونهما مترادفين في الاصطلاح[٣].

قال الغزالي: «اعلم أننا نعني بالعلة في الشرع يات مناط الحكم، أي ما أضاف الشرع الحكم إليه، وناطه به، ونصبه علامة عليه»[٤].

وقال ابن قدامة: «ونعني بالعلة مناط الحكم»[٥].

---

(١) انظر: الصحاح ٣/ ١١٦٥، لسان العرب ٧/ ٤١٨، المصباح المنير ص٢٤١.

(٢) عرّف الأصوليون العلة بتعريفات عدة منها:

أن العلة هي: الباعث على تشريع الحكم أي المشتمل على حكمة صالحة لأن تكون مقصود الشارع من شرع الحكم. وقيل إنها المؤثرة بذاتها في الحكم. وقيل إنها المعرف للحكم.

انظر في تعريف الأصوليين للعلة: العدة ١/ ١٧٥، الحدود للباجي ٧٢، المعتمد ٢/ ٧٠٤، شرح اللمع ٢/ ٨٣٣، المستصفى٢/ ٢٣٠، الإحكام للآمدي ٣/ ١٨٦، البحر المحيط ٥/ ١١١، شرح الكوكب المنير ٤/ ٣٩، تيسير التحرير ٣/ ٣٠٢، فواتح الرحموت ٢/ ٢٩٤.

(٣) انظر: البحر المحيط للزركشي ٥/ ٢٥٥، شرح الكوكب المنير ٤/ ٢٠٠، إرشاد الفحول ٢/ ٢٠٢.

(٤) المستصفى ٢/ ٢٣٠.

(٥) روضة الناظر ٣/ ٨٠٠.

قال ابن دقيق العيد: «وتعبيره معن العلة بالمناط من باب المجاز اللغوي، لأن الحكم لما علق بها كان كالشيء المحسوس الذي تعلق بغيره، فهو من باب تشبيها لمعقول بالمحسوس، وصار ذلك في اصطلاح الفقهاء بحيث لا يفهم عند الإطلاق غيره»[١].

المطلب الثالث: تعريف المعاصي لغة واصطلاحا

أولا: تعريف المعاصي لغة:

المعصية في اللغة خلاف الطاعة ، عصى العبد ربه: إذا خالف أمره ، وعصى فلانٌ أميره يعصيه عصياً وعصياناً ومعصية إذا لم يطعه فهو عاص وعَصِيّ[٢].

قال أبو عبيد: "وأصل العصا الاجتماع والائتلاف. ومنه قيل للخوارج: قد شقوا عصا المسلمين: أي فرّقوا جماعتهم"[٣].

ثانيا: تعريف المعاصي اصطلاحا:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «المعصية هي مخالفة الأمر الشرعي، فمن خالف أمر الله الذي أرسل به رسله، وأنزل به كتبه فقد عصى»[٤].

وقيل: «المعاصي: هي ترك المأمورات، وفعل المحظورات، أو ترك ما أوجب وفُرض من كتابه أو على لسان رسول صلى الله عليه وسلم وارتكاب ما نهى الله عنه أو رسوله صلى الله عليه وسلم من الأقوال والأعمال الظاهرة أو الباطنة»[٥].

---

(١) انظر: البحر المحيط للزركشي ٥ / ٢٥٥.

(٢) انظر: لسان العرب ٤/ ٢٨١، التعريفات للجرجاني ص ١٥١.

(٣) انظر: تهذيب اللغة للأزهري ٣/ ٧٧.

(٤) مجموع الفتاوى ٨/ ٢٦٩.

(٥) انظر: المعاصي وآثارها لحامد المصلح ص ٣٠.

المطلب الرابع: المعنى الإجمالي لقاعدة: «الرُّخص لا تُناطُ بالمَعَاصي»

معنى هذه القاعدة أن الرخص لا تناط: أي لا تعلق بالمعاصي. قال الزركشي: «إن فعل الرخصة متى توقف على وجود شيء نظر في ذلك الشيء؛ فإن كان تعاطيه في نفسه حراماً امتنع معه فعل الرخصة وإلا فلا»[(١)].

مثال الأول: السفر الموصوف بالمعصية، كإباق العبد من سيده، والمرأة من زوجها، لما كانت رخصة القصر والفطر متوقفة على وجود السفر، اشترط في إباحة فعلها أن لا يكون السفر في نفسه معصية.

ومثال الثاني: ما إذا غصب المسافر في سفر مباح ثوبا وصلى فيه، فإنه لا يمتنع عليه عدم الترخيص، لما كان الصلاة لا يتوقف على هذا الثوب، والمعصية لا تختص بالصلاة[(٢)].

فما يوجب التخفيف والتيسير على المكلّف، يشترط فيه أن لا يكون معصية، فإن كان معصية سقط التيسير والتخفيف على المكلف.

فالله سبحانه وتعالى شرع الرّخصة تخفيفا منه على عباده، عند وجود المشقة غير العاديّة الموجبة للرخصة، ولما كانت كذلك، أي أنها نعمة منه سبحانه، فإن المعصية تنافي النعمة بوجود الرخصة[(٣)].

---

(١) انظر: المنثور في القواعد للزركشي ٢/ ١٧٠

(٢) انظر: المنثور في القواعد للزركشي ٢/ ١٧٠، الأشباه والنظائر للسيوطي ١/ ٢٣١، أثر الخلاف الفقهي في القواعد المختلف فيها لمحمود اسماعيل ص ٣٧٨.

(٣) ولذا عبر بعض العلماء عن ذلك بقاعدة: «المعاصي لا تكون سببا للنعمة». انظر: القواعد الفقهية وتطبيقاتها للزحيلي ص ٨١٠، القواعد والضوابط عند ابن تيمية للميمان ص ٣٢٤.

كما أن مقصود الشرع من الرخصة التيسير ورفع المشقة، ومقصود الشرع من المعصية إزالتها، فليسل لإنسان أن يترخص لكي يفعل معصية، لأن الرخصة لا تتعلق بالمعصية.

المبحث الثاني: صيغ القاعدة

بعد إيضاح وبيان المعنى الإجمالي للقاعدة فقد تقاربت ألفاظ أهل العلم في صياغة قاعدة: «الرُّخص لا تُناطُ بالمَعَاصي» والتعبير عنها فمن ذلك:

- هل تبطل الرخصة بالمعصية[١].
- لا تباح الرّخص في سفر المعصية[٢].
- الرخصة لا تكون الا لمطيع أما العاصي فلا[٣].
- العصيان هل ينافي الترخص، أم لا[٤].
- الرخص لا تستباح بالمعاصي[٥].
- العاصي لا يرخص له[٦].
- إنما جعلت الرخصة لمن لم يكن عاصيا[٧].
- المعاصي لا تكون أسبابا للرخص[٨].
- الرخص لا تنال بالمعاصي[٩].

---

(١) قلت: هكذا أوردها البورنو في موسوعة القواعد الفقهية ١٢/ ٢٨ بصيغة الاستفهام، وأوردها الزحيلي في القواعد الفقهية وتطبيقاتها ص ٨٨٦فقال: «هل تبطل المعصية الترخص أم لا».

(٢) انظر: المغني لابن قدامه ١/ ١١٥، الشرح الكبير ٥/ ٣٠، الإنصاف للمرداوي ٥/ ٣٣، موسوعة القواعد الفقهية للبورنو ٤/ ٤٠١.

(٣) الأم ١/ ٣٧٨.

(٤) انظر: إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك للونشريسي ص ١٦٢، القواعد الفقهية المستنبطة من المدونة لأحسن زقور ص ٣٨٦، القواعد الفقهية وتطبيقاتها للزحيلي ص ٨٨٦.

(٥) انظر: الذخيرة للقرافي ١/ ٣٢٢، القواعد الفقهية وتطبيقاتها للزحيلي ص ٧٢١.

(٦) القواعد الفقهية المستنبطة من المدونة لأحسن زقور ص ٣٨٦.

(٧) الأم ١/ ٣٢٠

(٨) الفروق للقرافي ٢ / ٣٣.

(٩) تفسير ابن كثير ١/ ١٥.

• المعصية تمنع من الرخص[١].

فالألفاظ السابقة للقاعدة لما تكررت على ألسنة الفقهاء اكتسبت صيغة مركزة، قد عبر عنها الفقهاء المتأخرون[٢] بلفظ: «الرخص لا تناط بالمعاصي».

وقد اشتهرت هذه القاعدة عند الشافعية في كتب علماء المذهب بلفظ: «الرُّخص لا تُناطُ بالمَعَاصي» كما أوردها الشيرازي في المهذب[٣]، وابن السبكي في الأشباه[٤]، والزركشي في المنثور[٥]، والسيوطي في الأشباه[٦].

وقد سبق وأن أشار الامام الشافعي رحمه الله الى هذه القاعدة بمعناها عند حديثه عن بعض المسائل الفقهية[٧] وقد عبر عنها بقوله: «إنما جعلت الرخصة لمن لم

---

(١) انظر: الحاوي للماوردي ٢/ ٤٧٤.

(٢) انظر: البحر المحيط للزركشي ١/ ٣٢٩، التقرير والتحبير ٢/ ٢٠٤، موسوعة القواعد الفقهية للبورنو ١/ ٦١، أثر الخلاف الفقهي في القواعد المختلف فيها لمحمود اسماعيل ص ٣٧٧، قاعدة المشقة تجلب التيسير للباحسين ص ٤٦٥، القواعد الفقهية للندوي ص ١٠٢، الرخص الشرعية للمريض لروز رشاد ص ٢٦، القواعد الفقهية لصالح عبدالهادي ص ١٢٩.

(٣) المهذب ٢/ ١٣٥، مع المجموع للنووي. وانظر: مغني المحتاج ١/ ٨١.

(٤) انظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي ١/ ١٣٥.

(٥) انظر: المنثور في القواعد للزركشي ٢/ ١٦٧.

(٦) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢٢٩.

(٧) قلت: لا فرق بين ما ورد في كتب علماء مذهب الشافعية في التعبير عن هذه القاعدة وما ذكره الإمام الشافعي عند حديثه عن بعض المسائل الفقهية في معنى هذه القاعدة وإنما الاختلاف في صياغتها. قال عبدالوهاب عبدالحميد في كتابه القواعد والضوابط الفقهية في كتاب (الأم) للإمام الشافعي ص ١٦٧: «وهذا وأمثاله، خير شاهد للدلالة على أن فكرة تقعيد القاعدة كانت موجودة في فكر المجتهدين والفقهاء الأولين، وخير برهان على وجود التطور المستمر والدأب المتواصل في صوغ القواعد على امتداد الزمان».

يكن عاصيا»[١]، وبقوله في موطن آخر «الرخصة عندنا لا تكون الا لمطيع أما العاصي فلا»[٢].

وأما الحنابلة فقد اتفقوا مع الشافعية في مضمون هذه القاعدة وصياغتها نص عليها البهوتي، وأما ابن قدامة والمرداوي فقد اشتهرت بينهم بلفظ «لا تباح الرخص في سفر المعصية»[٣]

وأما المالكية فمنهم:

من اتفق مع الشافعية والحنابلة قال القرافي: «وفي الجواهر من شروطه – أي الجاني – التزام الأحكام ويقتص من السكران، لأن المعاصي لا تكون أسباب الرخص»[٤]، ومنهم من أجاز الترخص في المعصية ولهذا نجد المقري يذكر القاعدة بصيغة الاستفهام: «هل الرخصة معونة أو تخفيف»[٥] وتبعه في ذلك الونشريسي فقال: فقال: «العصيان هل ينافي الترخيص»[٦].

وأما الحنفية فقد أبطلوا هذه القاعدة، وأن المعصية لا تمنع من الترخص[٧].

---

(١) انظر: الأم ١/ ٣٢٠، باب السفر الذي تقصر فيه الصلاة.

(٢) انظر: الأم ١/ ٣٧٨، باب في طلب العدو.

(٣) انظر: المغني لابن قدامه ٣/ ١١٥، الشرح الكبير ٥/ ٣٠، الإنصاف للمرداوي ٥/ ٣٣، كشاف القناع للبهوتي ١/ ١٤١، ٦٠٠، موسوعة القواعد الفقهية للبورنو ٤/ ٤٠١.

(٤) انظر: الذخيرة للقرافي ١٢ / ٢٧٣.

(٥) انظر: القواعد للمقري ١/ ٣٣٧.

(٦) انظر: إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك للونشريسي ص ١٦٢، شرح اليواقيت الثمينة للسجلماسي للسجلماسي ص ٢١٨، أحكام القرآن لابن العربي ١/ ٨٥، القواعد الفقهية المستنبطة من المدونة الكبرى لأحسن زقور ١/ ٣٨٦، القواعد الفقهية وتطبيقاتها للزحيلي ص ٨٨٦.

(٧) انظر: أحكام القرآن للجصاص ١/ ١٢٧، الهداية ٢/ ١٩ مع شرح فتح القدير، تيسير التحرير ٢/ ٣٠٤. ٢/ ٣٠٤.

المبحث الثالث: الأسباب الداعية إلى الترخص

كما أن لبعض العبادات كالطهارة والصلاة أسبابا تدعو إليها، فكذلك للرخصة أسبابا، فقد ذكر الأصوليون تلك الأسباب، من أهمها:

الضرورة، الحاجة، الإكراه، المرض، السفر، الخطأ، النسيان، الجهل، عموم البلوى، المشقة[١].

ويرى بعض العلماء أن استقراء جزئيات الرخصة قد دل على أن السبب فيها لا يخرج عن أحد أمرين هما المشقة والحاجة التي يعتبر الاضطرار أقوى أنواعها وأبرزها.

وفي الحقيقة أن جميع ذلك مردود إلى المشقة والحرج، فالسبب في الرخصة هو الحرج والمشقّة، ولكن الحرج والمشقة يترتّبان على أسباب وبواعث متعددة تتفاوت قوة وضعفاً فمنها ما يبلغ مبلغ الضرورة والحاجة، ومنها ما يكون دون ذلك مرتبة[٢].

على أن المعتبر للترخص والتخفيف ليس له ضابط معين، بل هو أمر إضافي بالنسبة إلى كل مخاطب، فهو راجع إلى تقدير المشقة والحرج الذي يحصل للمكلَّف وإلى اجتهاده في ذلك بحسب طاقته الخاصة وإيمانه وورعه[٣].

فإذا ما وُجد أحد الأسباب تحقّقت الرخصة، ولكن هل للمكلف أن يتمتع بها مطلقاً متى ما تحققت الأسباب، أم لابد لذلك من شرط ؟ لقد وقع بين العلماء في ذلك خلاف، فإذا ما كانت أسباب الرخصة معاصي أو قارنتها المعاصي، وكانت أكثر مناقشات العلماء دائرة حول سفر المعصية، وسيأتي بيان ذلك[٤].

---

(١) انظر معاني تلك الأسباب وضوابطها وأمثلتها: الرخص في المعاملات وفقه الأسرة لأبي الخيل ص ٤٨ – ٧٥، الرخص الشرعية أحكامها وضوابطها لأسامة الصلابي ص ٩٩ وما بعدها، الرخص الشرعية في الأصول لعمر كامل ص ١١٦، الرخص الشرعية لوهبة الزحيلي ص ٣٨.

(٢) قاعدة المشقة تجلب التيسير للباحسين ص ٤٦٤.

(٣) انظر: الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس للنملة ص ٥٢.

(٤) في التطبيقات للقاعدة المسألة الأولى: الترخص في سفر المعصية.

ويجب التفريق بين السبب المعصية والسبب المقارن للمعصية قال القرافي: «هو جليل حسن في الفقه»[١].

فترتيب الترخيص على السبب المعصية والتوسعة على المكلف بسببه، سعياً في تكثير المعاصي فيمنع ذلك دفعا لهذا الفساد، بخلاف الأسباب التي تقارنها المعاصي فإنها ليس فيها ذلك، فيجوز لأفسق الناس وأعصاهم، إذا لم يكن سفره معصية، التيمم إذا عدم الماء، والإفطار إذا أضر به الصوم، والجلوس إذا أضر به القيام في الصلاة، والمساقاة وغير ذلك مما هو معدود في الرخص الشرعية[٢].

وقال السيوطي: «إن فعل الرخصة متى توقف على وجود شيء نظر في ذلك الشيء؛ فإن كان تعاطيه في نفسه حراماً امتنع معه فعل الرخصة وإلا فلا، وبهذا يظهر الفرق بين المعصية بالسفر والمعصية فيه»[٣].

---

(١) الفروق للقرافي ٢ / ٣٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢٢٩ . وانظر : المنثور في القواعد للزركشي ٢/ ١٧٠.

المبحث الرابع: حكم الترخص في المعصية

اختلف العلماء في حكم الترخص في المعصية إلى ثلاثة أقول:

القول الأول: منع الترخص في المعصية. وإليه ذهب الشافعية والحنابلة[١].

القول الثاني: جواز الترخص في المعصية. وإليه ذهب الحنفية[٢].

القول الثالث: جواز الترخص في الأكل للمضطر، والتيمم، وبمنع الترخص في الفطر والقصر. وإليه ذهب المالكية في المشهور عنهم[٣].

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول القائلون بمنع الترخص في المعصية بأدلة منها:

-قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[٤] فقالوا: إن الرخصة إنما أباحها الله عونا للمكلف، والعاصي لا يحل له أن يعان، فإن أراد أن يأكل فليتب وليأكل[٥].

- ولأن الرخصة نعمة ومنة من الشارع الحكيم، والنِّعم لا تنال بالمعاصي، كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلق بزوال العقل لكونه معصية[٦].

استدل أصحاب القول الثاني القائلون بجواز الترخص في المعصية بأدلة منها:

---

(١) انظر: الأم ٢/ ٣٩٧، المنثور في القواعد للزركشي ٢/ ١٦٧، المغني لابن قدامه ١/ ٣١١، الإنصاف للمرداوي ٥/ ٣٣.

(٢) انظر: أحكام القرآن للجصاص ١/ ١٢٧، الهداية ٢/ ١٩ مع شرح فتح القدير، التقرير والتحبير ٢/ ٢٠٤.

(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢/ ١٥٦، المنتقى للباجي ٣/ ١٣٨.

(٤) الآية (١٧٣) من سورة البقرة.

(٥) انظر: الأم ١/ ٣٢٠، الحاوي للماوردي ٢/ ٣٨٨، المغني لابن قدامه ١٣/ ٣٣٣، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢/ ١٥٦. أحكام القرآن لابن العربي ١/ ٥٨.

(٦) انظر: شرح التلويح على التوضيح ٢/ ١٩٤

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ﴾[١].

قال الجصاص: «ومن امتنع عن المباح حتى مات كان قاتلا لنفسه متلفا لها عند جميع أهل العلم، ولا يختلف في ذلك عندهم حكم العاصي والمطيع، بل يكون امتناعه عند ذلك من الأكل زيادة على عصيانه»[٢].

ولأن إطلاق نصوص الرخص في الكتاب والسنة لا يوجد فيها جعل المعصية سببا للرخصة[٣].

وحملوا معنى قوله تعالى ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ أي في أكله فوق حاجته وفي زيادته على محل الضرورة؛ لأن الضرورة تقدر بقدرها[٤].

استدل أصحاب القول الثالث القائلون بالتفصيل في جواز الترخص في بعض العبادات ومنعها في البعض الآخر فقالوا:

أن التفصيل في هذه المسألة دفع للضرر والمشقة عن المكلف، فالقصر والفطر رخصتان متعلقتان بالسفر، فيمنعان، ومنعها لا يلحق ضررا بالمكلف.

أمّا الميتة والتيمم فتركها يترتب عليه ضرر كبير بالمكلف بإتلاف نفسه، أو إضاعة صلاته، وهذا أمر مناف لمقاصد الشريعة[٥].

والقول الراجح هو ما ذهب إليه أصحاب القول الأول من المنع من الترخص في المعصية لأنه لا يصح الجمع بين نعمة ومعصية في حال واحدة.

---

(١) الآية (٢٩) من سورة النساء.

(٢) أحكام القرآن ١/ ١٢٧.

(٣) التقرير والتحبير ٢/ ٢٠٤.

(٤) انظر: كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٥٦٦، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٦٢١، تيسير التحرير ٢/ ٣٠٤، التقرير والتحبير ٢/ ٢٠٤.

(٥) انظر: المنتقى للباجي ٣/ ١٣٨، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢/ ١٥٦، الفروق للقرافي ٢ / ٣٣.

المبحث الخامس: الأدلة على قاعدة «الرُّخص لا تُناطُ بالمَعَاصي»

ذكر العلماء أدلة تتضمن معنى هذه القاعدة وهي[(١)]:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[(٢)]

وجه الدلالة:

حرم الله جلّ ذكره في هذه الآية الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله – وهو ما ذبح على غير اسمه تعالى من الأنصاب والأنداد ونحو ذلك – حرّمها تحريماً عاماً ثم استثنى من ذلك مضطرا غير باغ ولا عاد[(٣)].

قال مجاهد في قوله تعالى: ﴿غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾: «غير قاطع السبيل ولا مفارق الأئمة، ولا خارج في معصية»[(٤)].

قال القرطبي: «وهو صحيح، فإن أصل البغي في اللغة قصد الفساد، يقال: بغت المرأة تبغي بغاء إذا فجرت، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ﴾[(٥)]»[(٦)].

---

(١) قلت: يمكن أن يستدل للقاعدة بأدلة أصحاب القول الأول القائلين بمنع الترخص في المعصية. وسيأتي بيان ذلك من هذا البحث، و انظر: القواعد الفقهية لصالح عبدالهادي ص ١٢٩.

(٢) الآية (١١٥) من سورة النحل.

(٣) انظر: الحاوي للماوردي ٢/ ٣٨٨.

(٤) أخرجه البيهقي في كتاب الصلاة، باب لا تخفيف عمن كان سفره في معصية الله، السنن الكبرى ٣/ ١٥٦. وفي معنى الآية أقوال غير هذا، انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢/ ١٥٦، تفسير القرآن العظيم لابن كثير ١/ ٢٠٥، الجوهر النقي لابن التركماني ٣/ ١٥٦ مطبوع مع السنن الكبرى للبيهقي.

(٥) الآية (٣٣) من سورة النور.

(٦) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢/ ١٥٦.

وقال الشافعي – مستدلا بهذه الآية على القاعدة –: «وإنما جعلت الرخصة لمن لم يكن عاصيا، ألا ترى إلى قوله تعالى:﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾[1].

فوجب من هذا أن يكون العاصي المضطر كالطائع الذي ليس بمضطر في تحريم الميتة وغيرها لعموم التحريم، ولأن الله إنما رخص للمضطر ذلك عونا، والعاصي لا يعان[2].

ولما لم يبح الله تعالى أن يترخص المضطر الباغي العادي بأكل الميتة ونحوها مع شدة حاجته إليها، فسائر الرخص من باب أولى.

الدليل الثاني:

قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا۟ بِٱلْأَزْلَٰمِ ۚ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ۗ ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[3]

ووجه الدلالة:

أطلق الله عز وجل تحريم الميتة وغيرها مما ذكر في مطلع الآية، ثم استثنى من عموم التحريم مضطرا في مخمصة غير متجانف لإثم.

ومعنى «مخمصة»: أي مجاعة تورث خمص البطن، أي ضموره[4].

---

(١) الأم ١/ ٣٢٠، ٢/ ٣٩٧. و انظر: أحكام القرآن للشافعي ٢/ ٩٢.

(٢) انظر: الحاوي للماوردي ٢/ ٣٨٨، المهذب ١/ ٣٣٧.

(٣) الآية (٣) من سورة المائدة.

(٤) مفردات غريب القرآن للأصفهاني ص ٢٩٩.

ومعنى «غير متجانف لأثم» أي: غير مائل للحرام، والجنف الميل، والإثم: الحرام[١].

قال ابن كثير: «(غير متجانف لإثم) أي متعاط لمعصية الله»[٢]

فالآية دلت على أن العاصي المضطر لا تحل له الميتة ونحوها لعموم التحريم، وإنما تحل له التوبة والرجوع إلى الله تعالى، وإذا لم يحل له الترخص بأكل الميتة حالة الاضطرار مع شدة حاجته إليها إلا أن يتوب، فكذلك الترخص بسائر الرخص[٣].

الدليل الثالث:

أن الرخص الشرعية معونة من الله تعالى لمن وجد في حقه سبب الترخص، فلا يجوز لمن كان عاصيا أن يترخّص بها؛ لأن العاصي لا يعان، بل يجب أن يُعاقب على المعصية بمنعه من الرخصة؛ إذ لا يستعان بنعم الله على معاصيه، وإنما يستعان بنعمه على شكره(٤)، قال تعالى:﴿ هَلْ جَزَآءُ ٱلْإِحْسَٰنِ إِلَّا ٱلْإِحْسَٰنُ ﴾[٥]

---

(١) مفردات غريب القرآن للأصفهاني ص ٢٠٧. و انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٦/ ٣٣.

(٢) انظر: تفسير ابن كثير ١/ ١٥.

(٣) المصدر السابق.

(٤) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ١/ ٨٥، تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية ص ٤٧، أثر الخلاف الفقهي في القواعد المختلف فيها لمحمود اسماعيل ص ٣٧٩.

(٥) الآية (٦٠) من سورة الرحمن.

المبحث السادس: تطبيقات القاعدة

للقاعدة تطبيقات عدة[١] منها على سبيل المثال:

المسألة الأولى: الرخص في سفر المعصية:

سفر[٢] المعصية:

هو الذي أنشأه صاحبه ابتداءً لأجل المعصية[٣]، نحو قطع الطريق، أو لشرب الخمر، أو لمتاجرة في الدخان أو ارتكاب الفواحش أيا كان نوعها[٤]، هذا المسافر للمعصية هل يترخص برخص السفر المشروعة أم لا.

---

(١) انظر: المنثور في القواعد للزركشي ٢/ ١٦٧، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢٢٩، الأشباه والنظائر للسبكي ١/ ١٣٥،، القواعد الفقهية المستنبطة من المدونة لأحسن زقور ص ٣٨٦، القواعد الفقهية وتطبيقاتها للزحيلي ص ٧٢١، ٨٨٦. موسوعة القواعد الفقهية للبورنو ٤/ ٤٠٢، ٨/ ٨٢٤، ١٢/ ٢٨، أثر الخلاف الفقهي في القواعد المختلف فيها لمحمود إسماعيل ص ٣٧٧، القواعد والضوابط الفقهية في كتاب (الأم) لعبدالوهاب عبدالحميد ص ١٦٧.

(٢) السفر هو: خروج الإنسان من عمران بلده قاصدا قطع مسافة أو مدة معينة بسير معتدل. وقد بحث علماء الأصول سفر المعصية في كتبهم في مواطن عدة، وقد عدّ علماء الأصول الحنفية السفر من عوارض الأهلية المكتسبة التي تتغير بها الأحكام ولا تؤثر على الأهلية. انظر: مغني المحتاج ١/ ٢٦٦، بدائع الصنائع ١/ ٢٨٧، كشاف القناع ١/ ٥٠٤، المجموع ٤/ ٣٢٣، التقرير والتحبير ٢/ ٢٠٤، تيسير التحرير ٢/ ٢٤٩، أحكام السفر في الشريعة الإسلامية لسعد القحطاني ص ٧، عوارض الأهلية عند الأصوليين للجبوري ص ٤٥٤، ٤٦٦.

(٣) قلت: هناك فرق بين العاصي في السفر والعاصي بالسفر وبين السبب المعصية والسبب المقارن للمعصية. سبق بيان ذلك ص ١٨ من هذا البحث.

(٤) انظر: الحاوي للماوردي ٢/ ٣٨٧، المنثور في القواعد للزركشي ٢/ ١٦٨، الأحكام الفقهية المتعلقة بالتدخين لأحمد العتيق ص ١٠٧. وقد ذكر الفقهاء شروطا عدة للسفر الذي تشرع فيه الرخص. انظر: أحكام السفر في الشريعة الإسلامية لسعد القحطاني ص ٨٥.

اختلف الفقهاء رحمهم الله تعالى، في حكم من سافر لأجل المعصية هل يترخص لأجل المعصية، هل يترخص برخص السفر[١]؟ على قولين مشهورين:

القول الأول: لا يجوز للعاصي بسفره أن يترخص برخص السفر[٢].

وبه قال ابن العربي من المالكية[٣]، والشافعي[٤]، وأحمد[٥].

القول الثاني: يجوز العمل برخص السفر، سواء في سفر طاعة أو معصية.

---

(١) كالقصر والجمع والفطر والمسح ثلاثا، والتنفل على الراحلة، وترك الجمعة.

واختلف الفقهاء في المسح هل هو رخصة أم عزيمة:

فذهب جمهور العلماء إلى أن المسح رخصة وليس بعزيمة. ومن ثمرة اختلافهم أن المسح إذا كان عزيمة، فإن المسافر يمسح مطلقا سواء كان سفره مباحا أو محرما، واختلف القائلون: بأن المسح رخصة هل يمسح العاصي بسفره أم لا؟

انظر: المنثور في القواعد للزركشي ص ١٦٧، أحكام المسح على الحائل للدبيان ٥/ ١٢٨.

(٢) واختلفوا في أكل الميتة والتيمم عند فقد الماء.

وقد توسع الاصطخري من الشافعية في طرد هذه المسألة في المقيم العاصي وقال: «لا يستبيح شيئا من الرخص كالمسافر». وهو بعيد لمخالفة الإقامة السفر.

انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢٢٩، المنثور في القواعد للزركشي ص ١٦٨، القواعد الفقهية وتطبيقاتها للزحيلي ص ٨٨٧، أسس وضوابط الرخصة لعبدالعال ص ١٥٠.

(٣) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ١/ ٤٨٨، ٦١٤.

وقال القرطبي في الجامع للأحكام القرآن ٢/ ١٥٦: «واختلفت الروايات عن مالك في ذلك، فالمشهور من مذهبه فيما ذكر الباجي في المنتقى: أنه يجوز له الأكل في سفر المعصية ويجوز له القصر والفطر». و انظر: المنتقى للباجي ١/ ٢٦١، ٣/ ١٤١، القوانين الفقهية لابن جزيء ص١٨٠.

(٤) انظر: الأم ١/ ٣٢٠، الحاوي للماوردي ٢/ ٣٨٧، المجموع ٤/ ٣٤٤، ٩/ ٣٤٥.

(٥) انظر: المغني لابن قدامه ٣/ ١١٥، الإنصاف للمرداوي ٥/ ٣٣.

وبه قال: الثوري والأوزاعي والحنفية[١]، والمزني من الشافعية[٢] وابن تيمية من الحنابلة[٣].

سبب الاختلاف في هذه المسألة:

سبب الاختلاف في حكم الرخص في سفر المعصية يرجع إلى الآتي:

١- رجع إلى الاختلاف في تفسير معنى البغي والعدوان في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾.

قال ابن تيمية: «وقد ذهب طائفة من المفسرين إلى أن(الباغي) هو الباغي على الإمام الذي لا يجوز قتاله، و(العادي) هو العادي على المسلمين، وهم المحاربون قطاع الطريق، قالوا: فإذا ثبت أن الميتة لاتحل لهم فسائر الرخص أولى... أما الآية فأكثر المفسرين قالوا: المراد (بالباغي) الذي يبغي المحرّم من الطعام مع قدرته على الحلال، و(العادي) الذي يتعدى القدر الذي يحتاج إليه»[٤]

٢- اختلافهم في حكم القصر هل هو عزيمة أو رخصة[٥].

قال ابن العربي: «وأمّا سفر المعصية فأشكل دليل فيه لهم أن قالوا: إنا بنينا الأمر على أن القصر عزيمة وليس برخصة، والعزائم لا تتغير بسفر الطاعة والمعصية

---

(١) انظر: الهداية ٢/ ٤٦ مع فتح القدير، بدائع الصنائع ١/ ٤٦٧، البحر الرائق ٢/ ٢٤٣.

(٢) انظر: المجموع ٤/ ٣٤٤.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٤ / ١٠٨.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٤ / ١١٠.

(٥) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٢/ ٢٩٩، البحر الرائق لابن نجيم ٢/ ١٤١، بداية المجتهد لابن رشد ١/ ٢٣٥، كشاف القناع ١/ ١٣٤ وقال البهوتي: «والرخصة والعزيمة وصفان للحكم الوضعي، قال في الفروع: والظاهر أن من فوائدهما المسح في سفر المعصية، وتعيين المسح على لابسه».

كالتيمم. قلنا: قد بيّنا أنه رخصة وعليه تنبني المسألة، والرُّخص لا تجوز في سفر المعصية كالمسح على الخفين»[١]

معارضة المعنى المعقول أو ظاهر اللفظ لدليل الفعل، فمن اعتبر المشقة أو ظاهر اللفظ فقد أجاز القصر في كل سفر ومن اعتبر دليل الفعل فقد خص الجواز بالسفر المتقرب به لأنه صلى الله عليه وسلم ما قصر قط إلا في سفر قربة، ومن فرق بين المباح والمعصية فعلى جهة التغليظ، والأصل فيه لتجوز الرخص للعصاة أو لا؟[٢]

أدلة القول الأول:

استدل المانعون للرخص في سفر المعصية بالكتاب والمعقول:

أولاً الكتاب:

١- قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلْمُنْخَنِقَةُ وَٱلْمَوْقُوذَةُ وَٱلْمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسْتَقْسِمُوا۟ بِٱلْأَزْلَٰمِ ۚ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ ۗ ٱلْيَوْمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِ ۚ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[٣]

٢- وقال الله تعالى: ﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[٤]

وجه الدلالة:

---

(١) أحكام القرآن ٢/ ٦١٥.

(٢) انظر: بداية المجتهد لابن رشد ١/ ٢٣٨

(٣) الآية ٣ من سورة المائدة

(٤) الآية (١١٥) من سورة النحل.

حرم الله تعالى الأكل من الأعيان المذكورة في الآيتين تحريما عاما، ثم استثنى من هذا التحريم مضطرا غير موصوف بصفة البغي والعدوان البتة، والعاصي بسفره غير موصوف بهذه الصفة، فيبقى في هذه الحالة على أصل الحرمة [١].

ثانيا: المعقول:

١- أن الترخص شرع للإعانة على تحصيل المقصد المباح توصلا إلى المصلحة، فلو شرع للعاصي بسفره لشرع إعانة على المحرم تحصيلا للمفسدة، والشرع منزه عن هذا[٢].

٢- قال ابن قدامة: «أن النصوص التي جاءت في رخص السفر وردت في حق الصحابة، وكانت أسفارهم مباحة، فلا يثبت الحكم في من سَفَرُه مخالف لسفرهم، ويتعين حمله على ذلك جمعا بين النصين»[٣].

٣- أن الرخص إذا استبيحت بشرط وكان الشرط مردودا بالشرع صار مفقودا كالمطلقة ثلاثا لما شرط في عودها إلى الأول نكاح زوج ثان ثم كان الزوج الثاني لورود الشرع بفساده كان وجوده كعدمه في تحريمها على الأول كذلك القصر لما كان مشروطا بالسفر وكان سفره لمعصية مردودا بالشرع صار كالمعدوم وإذا عدم السفر حرمت الرخصة[٤].

ناقش المجيزون للرخص في سفر المعصية المانعين بالآتي:

أولا: الكتاب:

---

(١) انظر: الحاوي للماوردي ٢/ ٣٨٨، تيسير التحرير ٢/ ٣٠٤..

(٢) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ١/ ٨٥، المغني لابن قدامه ٣/ ١١٦، الحاوي للماوردي ٢/ ٣٨٩.

(٣) المغني لابن قدامه ٣/ ١١٦.

(٤) انظر: الحاوي للماوردي ٢/ ٣٨٩.

١- قالوا: إن معنى قوله تعالى ﴿غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ أي في الأكل؛ لأن الإثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالأكل فحينئذ لابد في الآية من تقدير فعله عاملا في الحال أي فمن اضطر فأكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيكون البغي والعداء في الأكل الذي سيقت الآية لبيان حرمته وحله أي غير متجاوز في الأكل قدر الحاجة، على أن: "عاد" مكرر للتأكيد أو غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا مجاوز قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك[١].

٢- كما أن حمل البغي والتعدي كونه في الأكل، استعمال للفظ على عمومه وحقيقته فيما أريد به وورد فيه، فكان ذلك أولى[٢].

وأجيب عنه:

البغي والعدوان في قوله تعالى: ﴿غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾: لا يصدق إلا إذا انتفى البغي والعدوان من كل الأمور، فيدخل فيه سفر المعصية، وتخصيصه بالأكل خلاف الأصل.

قال ابن العربي في بيان معنى قوله تعالى: ﴿غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾: فيها أقوال كثيرة... وتحقيق القول في ذلك أن العادي باغ، فلما أفرد الله تعالى كل واحد منهما بالذكر تعيَّن له معنى غير معنى الآخر لئلا يكون تكرار يخرج عن الفصاحة الواجبة للقرآن.

والأصح - والحالة هذه - أن معناه غير طالب شرا ولا متجاوز حدا، فأما قوله: «غير طالب شرا» فيدخل تحته كل خارج على الإمام، وقاطع للطريق، وما في معناه. وأما «غير متجاوز حدا» فمعناه غير متجاوز حد الضرورة إلى حد الاختيار[٣]

---

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٦٢٣، التقرير والتحبير ٢/ ٢٠٤.

(٢) انظر: أحكام القرآن للجصاص ١/ ١٥٦، التقرير والتحبير ٢/ ٢٠٤.

(٣) أحكام القرآن لابن العربي ١/ ٨٥.

وقال الماوردي: «أن هذا التأويل لا يصح؛ لأن الله تعالى أباح الميتة لمضطر غير باغ ولا عاد فلم يجز حمله على من زاد على سد رمقه، لأنه غير مضطر والإباحة لمضطر على حق، فعلم أن المراد بها عدم المعصية»[١]

١- قالو: اتفقوا على أنه لو لم يكن سفره في معصية، بل كان سفره لحج أو غزو، وكان مع ذلك باغيا على رجل في أخذ ماله أو عاديا في ترك صلاة أو زكاة، لم يكن ما هو عليه من البغي والعدوان مانعا من استباحة الميتة للضرورة، فثبت بذلك أن قوله: ﴿غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ لم يرد به انتفاء البغي والعدوان في سائر الوجوه[٢].

الجواب:

أن هناك فرقا بين العاصي في سفره، والعاصي بسفره، فإن العاصي في سفره يترخص مع أنه موصوف بالعدوان، فهو عام دخله التخصيص في هذه الصورة، والفرق بين الصورتين أن الرخصة إعانة على السفر، فإذا كان السفر معصية، كانت الرخصة إعانة على المعصية، أمّا إذا لم يكن السفر في نفسه معصية لم تكن الإعانة عليه إعانة على المعصية، فظهر الفرق[٣].

ثانيا: المعقول:

واعترضوا على قولهم: «الرخص لا تناط بالمعاصي» بأن هذه قضية فاسدة بإجماع المسلمين؛ لأنهم رخصوا للمقيم العاصي الإفطار في رمضان إذا كان مريضا، ورخّصوا له في السفر التيمم عند عدم الماء، ورخصوا للمقيم العاصي أن يمسح يوما وليلة، والأدلة لم تفرق بين المطيع والعاصي، فبان بما وصفنا فساد هذه المقالة[٤].

---

(١) الحاوي للماوردي ٢/ ٣٨٨.

(٢) انظر: أحكام القرآن للجصاص ١/ ١٥٧، التقرير والتحبير ٢/ ١٩٤.

(٣) انظر: الحاوي للماوردي ٢/ ٣٨٩.

(٤) انظر: أحكام القرآن للجصاص ١/ ١٢٧، الهداية ٢/ ١٩ مع شرح فتح القدير، تيسير التحرير ٢/ ٣٠٤.

وأجيب عنه:

٢- قال الزركشي: «معنى قول الأئمة: (الرخص لا تناط بالمعاصي) إن فعل الرخصة متى توقف على وجود شيء نظر في ذلك الشيء؛ فإن كان تعاطيه في نفسه حراماً امتنع معه فعل الرخصة وإلا فلا»[١].

٣- ترخص المكلف برخص السفر بسبب حادث من جهته وهو السفر فيقع الفرق فيه بين طاعته ومعصيته، فيستبيح الرخص مع الطاعة ويمنع منها مع المعصية، كما لا يجمع بين معصية المقيم والمسافر في جواز استباحة الرخص؛ لأن الإقامة نفسها ليست معصية لأنها كف، وإنما الفعل الذي توقعه في الإقامة معصية، فلما لم تكن الإقامة معصية لم تمنع الرخص، والسفر في نفسه معصية لأنه فعل وحركة يتوصل بها إلى المعاصي فكانت معصية، وإذا كان السفر معصية لم يجز أن يبيح الرخص[٢].

٤- وأما إذا عدم العاصي بسفره الماء فعليه أن يتيمم لأن الصلاة واجبة لا تسقط، والطهارة لها واجبة أيضا فيكون ذلك عزيمة، ويفارق بقية الرخص فإنه يمنع منها وهذا يجب فعله[٣].

أدلة القول الثاني:

استدل القائلون بجواز العمل بالرخص في سفر المعصية بالكتاب والسنة والمعقول:

أولا الكتاب:

قال تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[٤]

---

(١) المنثور في القواعد للزركشي ٢/ ١٧٠.

(٢) الحاوي للماوردي ٢/ ٣٨٩ – بتصرف –.

(٣) انظر: المغني لابن قدامه ٣/ ١١٦.

(٤) الآية (١٨٥)من سورة البقرة.

وقال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾[١]

وغيرهما من آيات الرخص[٢].

ثانيا: السنة:

جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسح على الخفين ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم[٣].

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: فرض الله الصلاة على لسان نبيكم في الحضر أربعا، وفي السفر ركعتان[٤].

وغيرهما من أحاديث الرخص[٥].

وجه الدلالة:

نصوص الكتاب والسنة الواردة بشأن أحاديث الرخص تفيد تعلقها على مسمى السفر ولم تجعل المعصية سببا للرخصة، فوجب اعمال إطلاقها إلا بمقيد ولم يوجد، ولم ينقل أحد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه خص سفرا من سفر مع علمه بأن السفر يكون حراما ومباحا[٦].

ثالثا: المعقول:

قالوا: إن سبب الترخص موجود وهو السفر، والمعصية أمر منفصل، ونفس السفر ليس بمعصية، إذ هو عبارة عن خروج مديد، وليس في هذا المعنى شيء من

---

(١) الآية (٤٣) من سورة النساء.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٤/ ١٠٩.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الطهارة، باب التوقيت في المسح على الخفين ٣/ ١٧٥.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب صلاة المسافرين وقصرها ٥/ ١٩٦.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٤/ ١١٠.

(٦) انظر: كشف الأسرار للنسفي ٢/ ٥٦٦، فتح القدير ٢/ ٤٧، مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٤/ ١٠٩، تيسير التحرير ٢/ ٣٠٤.

المعصية، وإنما المعصية ما يكون بعده أو يجاوره، فصلح – من حيث ذاته – متعلق الرخصة لإمكان الانفكاك عمّا يجاوره[١].

المناقشة:

ناقش المانعون للرّخص في سفر المعصية المجيزين لها بالآتي:

الكتاب والسنة:

أن الأدلة التي استدلوا بها عامة، مخصوصة بالأدلة الدالة على عدم جواز استباحة العاصي بسفره لرخص السفر[٢].

المعقول:

فقالوا إن سبب هذه الرخص هو السفر لا غير، وهو في نفسه معصية، ويعاقب عليه، فلم يجز أن يجلب التخفيف والرخص[٣].

القول الراجح هو القول الأول المنع من الترخص في سفر المعصية للآتي:

لقوة أدلة الجمهور، وموافقتها للقواعد الشرعية فيحمل النصوص عند عدم المخصص والمقيد على العموم والإطلاق.

قال ابن العربي: «وعجبا ممن يبيح ذلك للعاصي بسفرة مع التمادي على المعصية، وما أظن أحدا يقوله، فإن قاله أحد فهو مخطئ قطعا»[٤].

وقال الشاطبي: «إن المولع بمعصية من المعاصي، لا رخصة له ألبتة، لأن الرخصة هنا هي عين مخالفة الشرع»[٥].

---

(١) انظر: كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٦٢١، فتح القدير ٢/ ٤٧

(٢) انظر: الحاوي للماوردي ٢/ ٣٨٩.

(٣) المصدر السابق.

(٤) أحكام القرآن لابن العربي ١/ ٨٥.

(٥) الموافقات ١/ ٣٣٧.

١- أن للوسائل أحكام المقاصد[١]، فسفره وسيلة للوصول إلى المحرم، ووسيلة الحرام حرام، فلا يعان على الباطل باستباحة الرخص.

٢- قال ابن القيم رحمه الله: «لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها بأسباب وطرق تفضي إليها، كان طرقها وأسبابها تابعة لها، معتبرة بها، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها وارتباطها بها»[٢].

٣- أن استعانة العاصي بسفره على معصيته بالرخص لا يقتضي كونها شرعت معينة على المعصية، لأنه ذا حكم عام والأصل في كل مسافر من المسلمين أن يكون سفره في طاعة الله ومن يخالف ذلك فهو شاذ لا حكم له كما أن العاصي قد يستعين بالتيمم على ذلك ولم يمنع منه ولا فرق بينه وبين غيره من الرخص على الصحيح.

٤- فهذه رخص تفضل بها الله تعالى ولم يخص بها المطيع من عباده دون العصاة وذا كل عظيم كرمه وسعة رحمته وإمهاله لعباده فلا نضيق واسعاً، على أنه قد يترجح في بعض الأحوال والأزمنة القول بالمنع من الترخص بسفر المعصية من باب السياسة الشرعية لتحصيل المصالح ودرء المفاسد كما هو الحال في سفر كثير من المسلمين للسياحة في بلاد الكفر وارتكاب المعاصي بذلك، فتكون الفتيا في مثل ذلك بحسب الأحوال والأشخاص نظراً لقوة الخلاف في المسألة ووجاهة الأدلة من الفريقين، فإذا انضم إلى أحدهما ما يعضدهم ما يدخل في السياسة الشرعية ويتحقق به خير الأمة وصلاحها كان أقوى[٣].

---

(١) انظر: قواعد الأحكام ١/ ٤٦، الفروق ٢/ ٣٣.

(٢) إعلام الموقعين ٣/ ١٣٥.

(٣) انظر: مظاهر التيسير في التشريع الإسلامي لعبدالعزيز عزام ص ٦٠.

المسألة الثانية: إذا سكر[١] بمحرم وطال زوال عقله لم تسقط عنه الصلاة بل عليه قضاء ما فاته من صلاته باتفاق لأن الرخص لا تناط بالمعاصي[٢].

قال ابن المنذر: «وكان سفيان والثوري والشافعي وجماعة يقولون: يقضي السكران الصلاة، وكذلك نقول ولست أحفظ عن أحد من أهل العلم أنه أسقط عنه الإعادة»[٣].

بل قال في كتاب الإجماع: «وأجمعوا على أن السكران يقضي الصلاة»[٤].

فالصلاة واجبة عليه ولا تسقط عنه لسكره حتى ولو لم يفق إلا بعد خروج الوقت فيجب عليه القضاء؛ لأنه أدخل السكر على نفسه فيكون عاصيا فيلزمه القضاء[٥].خاصة إذا كان السكر باختياره فهو كالمتعمد لتركها حتى خرج وقتها[٦]. وإذا كان القضاء واجبا بالنوم المباح فبالسكر المحرم من باب أولى[٧].

---

(١) تعددت عبارات العلماء في تعريف السكر، والمعنى الجامع لذلك أن السكر هو: حالة أو غفلة يمر بها الإنسان من جراء تناوله الخمر -أو ما يقوم مقامها- تمنع عقله من التمييز بين الأمور، أو الإحساس الكامل بها.

وقد عدّ علماء الأصول الحنفية السكر من عوارض الأهلية المكتسبة التي تتغير بها الأحكام ولا تؤثر على الأهلية. انظر: تيسير التحرير ٢/ ٢٨٧، بدائع الصنائع ١/ ١١٨، المجموع ٣/ ٨، كشف الأسرار للبخاري ٤/ ٥٧١، عوارض الأهلية عند الأصوليين للجبوري ص٣٥٢.

(٢) انظر: المنثور في القواعد للزركشي ٢/ ١٦٧، الأشباه والنظائر للسبكي ١/ ١٣٥، المغني لابن قدامه ٢/ ٥٢، المجموع ٣/ ٨، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٥/ ١٣٣، الذخيرة للقرافي ١٢ / ٢٧٣.

(٣) الأوسط ٤/ ٣٩٦.

(٤) الإجماع ص ٣٤.

(٥) انظر: الرسالة١٢١، شرح التوضيح للتنقيح٢/ ١٨٦، تيسير التحرير ٢/ ٢٨٨، عوارض الأهلية عند الأصوليين للجبوري ص ٣٥٩.

(٦) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٥/ ١٣٣.

(٧) انظر: المغني لابن قدامه ٢/ ٥٢.

المسألة الثالثة: إذا استنجى[١] بمحرم أو مطعوم فإن ذلك لا يجزئه؛ لأن الاقتصار على الأحجار في الاستنجاء رخصة، والرخص لا تناط بالمعاصي[٢].

قال الشيرازي: «وماله حرمة من المطعومات كالخبز والعظم لا يجوز الاستنجاء به، لأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الاستنجاء بالعظم فقال: «هو زاد اخوانكم الجن»[٣] فإن خالف واستنجى به لم يجزئه؛ لأن الاستنجاء بغير الماء رخصة، والرخص والرخص لا تناط بالمعاصي»[٤] والى عدم اجزاء الاستنجاء بالمحرم والمطعم ومذهب الشافعية في الصحيح عنهم والحنابلة[٥].

وإلى إجزاء الاستنجاء بالمحرم والمطعوم ذهب الحنفية والمالكية[٦].

---

(١) الاستنجاء اصطلاحا هو: طلب طهارة القبل والدبر من النجو وهو ما يخرج من البطن أو ما يعلو ويرتفع من النجوة وهي المكان المرتفع.

انظر: المغني لابن قدامه ١/ ٢٠٦، المصباح المنير للفيومي ص ٢٢٦، تحرير ألفاظ التنبيه للنووي ص ٣٦، بدائع الصنائع ١/ ١٨، أحكام النجاسات في الفقه الاسلامي لعبد المجيد صلاحين ص ٤١٤.

(٢) انظر: المثور في القواعد للزركشي ٢/ ١٦٨، مغني المحتاج ١/ ٨١، أحكام النجاسات في الفقه الاسلامي لعبد المجيد صلاحين ص ٤٣٧، الأشباه والنظائر للسبكي ١/ ١٣٥ ،الأشباه والنظائر للسيوطي ١/ ٢٢٩، عموم البلوى لمسلم الدوسري ص ٣٤٩، أحكام الطهارة للدبيان ٢/ ٤٢٨.

(٣) أخرجه البخاري كتاب الوضوء باب الاستنجاء بالحجارة١/ ٢٥٥، والنسائي في كتاب الطهارة باب النهي عن الاستطابة بالروث ١/ ٣٨.

(٤) المهذب ٢/ ١٣٥ مع المجموع للنووي.

(٥) انظر: المجموع شرح المهذب٢/ ١٣٥، الحاوي ١/ ١٦٦، فتح الباري ١/ ٣٠٨، المغنى لابن قدامه ١/ ٢١٥.

(٦) انظر: القوانين الفقهية ص ١١٠، شرح فتح القدير ١/ ١٩٠، بدائع الصنائع ص ١٨.

المسألة الرابعة: حكم إجهاض الحمل من زنا بدون اكراه[١]:

ذهب المتأخرون من الشافعية والمالكية[٢] إلى جواز إجهاض الحمل الناشئ عن زنا مطلقا. سواء أكان برضا أو إكراه.

وذهب كثير من العلماء المعاصرين إلى تحريم إجهاض الحمل الناشئ عن زنا برضا الطرفين – الزاني والزانية –[٣].

استدل أصحاب القول الأول:

---

(١) الإجهاض في اصطلاح الفقهاء هو: إلقاء المرأة جنينها ميتاً أو حياً دون أن يعيش، وقد استبان بعض خلقه بفعل منها أو من غيرها.

انظر: المصباح المنير للفيومي ص ٤٤، أحكام الإجهاض في الفقه الإسلامي لإبراهيم رحيم ص٨٧.

قلت: وقد اختلف الفقهاء في حكم إجهاض الجنين قبل نفخ الروح وبعد النفخ وسواء أكان السبب أو غيره:

وأما قبل نفخ الروح فالمسألة فيها تفصيل وأراء بحسب المرحلة التي بها الجنين.

وأما بعد نفخ الروح فذهب جمهور العلماء إلى تحريم إسقاط الجنين إذا لم يكن هناك ضرورة لإسقاطه، لأن في إجهاضه قتل للنفس المحرمة بغير حق.

انظر تفصيل المسألة في:

القوانين الفقهية ص ١٤١، المبسوط ٣٠/ ٥١، الذخيرة للقرافي ٤/ ٤١٩، نهاية المحتاج ٨/ ٤٤٣، كشاف القناع ١/ ٢٢٠، مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٤/ ١٦٠. أحكام الإجهاض في الفقه الإسلامي لإبراهيم رحيم ص ٢٦٣، الشرح الممتع على زاد المستقنع لابن عثيمين ١٠/ ٦٥٤، أحكام ولد الزنا في الفقه الإسلامي لأحمد عبدالمجيد ص ٣٧.

(٢) انظر: نهاية المحتاج للرملي ٨/ ٤٤٢، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك لمحمد عليش ١/ ٣٩٩.

(٣) انظر: أحكام الإجهاض في الفقه الإسلامي لإبراهيم رحيم ص ١٢٩، بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون في الطب الإسلامي د. محمد عبدالجواد ص ١٢٢، تحديد النسل للبوطي ص١٢٨.

١- أن النطفة في الأربعين الأولى لا حياة فيها، ولا حرمة لها لكونها من زنا فجاز إسقاطها.

٢ -أن بقاء الحمل حتى يظهر، فيه مفسدة من جهة الأم، ومن جهة الجنين، فمن جهة الأم يلحقها العار بظهوره، وربما تقتل بسببه، ومن جهة الجنين حيث ينقطع نسبه من أبيه[١].

استدل أصحاب القول الثاني:

١- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾[٢] أي لا تحمل نفس ذنب نفس أخرى، والزانية أول ما تفكر في التخلص من هذا الحمل الذي يعرضها للفضيحة والعار، وهو لا ذنب له، وعليه فإنه لا يجوز إسقاطه في مراحل جميع الحمل[٣].

٢- قصة الغامدية حينما جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم واعترفت بالزنا وأراد الرسول صلى الله عليه وسلم أن يردها، فتقول: لعلك أن تردني كما رددت ماعزا فوالله إني لحبلى، قال: «إمّا لا فاذهبي حتى تلدي»[٤]

وجه الدلالة: أن النبي صلى الله عليه وسلم أخر إقامة الحد على المرأة حفاظا على حياة الجنين، ومع أن أمه قد وقعت في الزنا المحرم، ولم يسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن عمر الحمل، ولو كان هناك فرق لسألها، فدل على حرمة إسقاطه في هذه

---

(١) انظر: نهاية المحتاج للرملي ٨/ ٤٤٢، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب مالك لمحمد عليش ١/ ٣٩٩.

(٢) الآية (١٥) من سورة الاسراء والآية (١٦٤) من سورة الإنعام.

(٣) انظر: تحديد النسل للبوطي ص ١٢٨.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الحدود باب حد الزنا ١١/ ٢٠٣. مع شرح النووي. وقال النووي في بيان معنى «إمّا لا فاذهبي حتى تلدي»: «معناه إذا أبيت أن تسترى على نفسك وتتوبي وترجعي عن قولك فاذهبي حتى تلدي فترجمين بعد ذلك»– المصدر نفسه –.

الحال، فإذا كان الحد الواجب لا يسقط الحمل لأجله، فلأن لا يجوز لتلبية رغبة الأم وشهوتها من باب أولى[١].

٣- أن القول بجواز الإسقاط خلال أربعين يوما - عند من قال به - على سبيل الرخصة، والرخص لا تناط بالمعاصي، وبيان ذلك:

أن الشرع جعل النكاح لاستمرار النسل، فالأصل تحريم كل ما يناقض هذا المقصد الشرعي، إلا أن الشرع رخص في مباشرة بعض الأسباب التي تمنع الحمل لحاجة، ومثله الإسقاط خلال أربعين يوما، فإذا ثبت أنه رخصة، فإن الرخص لا تناط بالمعاصي، بمعنى أن العاصي لا يستفيد منها[٢].

وقال د. الحسيني سليمان جاد في بيان تطبيق قاعدة: «الرخص لا تناط بالمعاصي» على هذه المسألة: «وتطبيقاً لذلك، يحرم أو لا يجوز فقهًا للزانية الاستفادة من الرخص الشرعية في إجهاض حملها، إذا ما ألم بها عذر، بل إن الرخصة هنا يكون مناط تعلقها بالجنين، طريقاً متشدداً لحمايته، لا سيما وأنه فاقد للحماية من الجانيين الزاني وأمه الزانية، والسلطان ولي من لا ولي له، وتصرفه على الرعية منوط بالمصلحة، وليس من المصلحة أن يضحي بحياة الجنين في مقابل مصلحة للأم، والتي غالباً ما تكون مصلحة وهمية»[٣].

والقول بتحريم إجهاض الحمل الناشئ عن زنا برضا الطرفين - الزاني والزانية - هو الأظهر لقوة أدلته.

---

(١) انظر: تحديد النسل للبوطي ص ١٣٠.

(٢) انظر: تحديد النسل للبوطي ص ١٣١، أحكام الإجهاض في الفقه الإسلامي لإبراهيم رحيم ص ١٣٢، أحكام ولد الزنا في الفقه الإسلامي لأحمد عبدالمجيد ص ٤٣.

(٣) وثيقة مؤتمر السكان والتنمية رؤية شرعية ص ١٢٦.

المسألة الخامسة: حكم المسح على الخف المغصوب اختلف الفقهاء إلى قولين:

القول الأول: يمسح عليه مطلقا، وهو مذهب الحنفية[١]، وعليه أكثر الشافعية[٢]

القول الثاني: لا يمسح عليه مطلقا، وهو المشهور عند الحنابلة[٣]، واختاره بعض الشافعية[٤].

دليل من قال بجواز المسح:

قالوا: عدم وجود الدليل المقتضي لفساد الطهارة، فهذا قد تطهر الطهارة الشرعية بغسل ما يجب غسله، ومسح ما يجب مسحه، فطهارته صحيحة، ولا يحكم ببطلانها إلا بدليل من كتاب أو سنة أو إجماع، ولا دليل هنا.

وقالوا : إن المنع هنا ليس عائدا على شرط العبادة التي هي الطهارة، وإنما عائد على أمر خارج، وهو الغصب، فهو وصف عارض لا تعلق له بالطهارة، فيصح المسح.

---

(١) انظر: شرح فتح القدير ١/ ٤٧، العناية على الهداية ١/ ٤٧.

(٢) انظر: الحاوي ١/ ٣٦٦، المجموع ١/ ٥٣٨، الأشباه والنظائر للسبكي ١/ ١٣٥، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢٣١، المنثور في القواعد للزركشي ٢/ ١٦٩. وقال الزركشي: «والفرق بينه – يقصد هذه المسألة – وبين ما سبق أن المسافر العاصي لا يستبيح المسح، أن المعصية هنا لا تختص باللبس، ولهذا لو ترك لبسه لم يترك المعصية وهناك المعصية بالسفر»، وانظر القواعد الفقهية لصالح عبدالهادي ص ١٣٣.

(٣) انظر: المغني ١/ ٣٧٣، الانصاف ١/ ١٨٠، كشاف القناع ١/ ١٤١.

(٤) انظر: المجموع ١/ ٥٣٨، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢٣١.

دليل من قال بعدم المسح:

١- القياس على الصلاة في الثوب المسبل، فإذا كانت الصلاة في ثوب حرام لا تصح، فكذلك المسح على شيء محرم لا يصح، وغصب الخف محرم[١].

٢- أن المسح رخصة، وإذا كان رخصة فإن العاصي لا ينبغي أن يرخص له:

قال الشيرازي: «قال ابن القاص: لا يجوز المسح عليه – أي المغصوب – لأن لبسه معصية فلم يتعلق به رخصة»[٢]

قال البهوتي: «(ومن شرطه) أي المسح على الخف ونحوه، (أيضا إباحته) لأن المسح رخصة، فلا تستباح بالمعصية (فلا يصح) المسح (على) خف (مغصوب)»[٣]

---

(١) انظر: المغني لابن قدامه ١/ ٣٧٣، الحاوي ١/ ٣٦٦.

(٢) المهذب ١/ ٥٣٨ مطبوع مع المجموع للنووي. وانظر: الحاوي ١/ ٣٦٦.

(٣) كشاف القناع ١/ ١٤١.

الخاتمة

وفي نهاية البحث يطيب لي تدوين خلاصة لأبرز ما ورد في هذا البحث وذلك في النقاط الآتية:

أولا: المعنى الإجمالي لقاعدة «الرُّخص لا تُناطُ بالمَعَاصي»: أن الرُّخص لا تعلق بالمعاصي. ففعل الرخصة متى توقف على وجود شيء نظر في ذلك الشيء؛ فإن كان تعاطيه في نفسه حراماً امتنع معه فعل الرخصة وإلا فلا.

ثانيا: تقاربت ألفاظ أهل العلم في التعبير عن قاعدة: «الرُّخص لا تُناطُ بالمَعَاصي» فمن ذلك:

- هل تبطل الرخصة بالمعصية.
- لا تباح الرّخص في سفر المعصية.
- الرخصة لا تكون الا لمطيع أما العاصي فلا.
- العصيان هل ينافي الترخص، أم لا.
- الرخص لا تستباح بالمعاصي.

فالألفاظ السابقة للقاعدة لما تكررت على ألسنة الفقهاء اكتسبت صيغة مركزة، قد عبر عنها الفقهاء المتأخرون بلفظ: «الرخص لا تناط بالمعاصي».

ثالثا: اشتهرت هذه القاعدة عند الشافعية في كتب علماء المذهب وقد سبق وأن أشار الإمام الشافعي رحمه الله إلى هذه القاعدة بمعناها عند حديثه عن بعض المسائل الفقهية، وأما الحنابلة فقد اتفقوا مع الشافعية في مضمون هذه القاعدة وصياغتها، وأما المالكية فمنهم من اتفق مع الشافعية والحنابلة ومنهم من أجاز الترخص في المعصية، وأما الحنفية فقد أبطلوا هذه القاعدة فقالوا إن المعصية لا تمنع من الترخص.

رابعا: ذكر الأصوليون الأسباب الداعية إلى الترخص من أهمها: الضرورة، الحاجة، الإكراه، المرض، السفر، الخطأ، النسيان، الجهل، عموم البلوى، النقص، المشقة.

خامسا: اختلف العلماء في حكم الترخص في المعصية إلى ثلاثة أقول: فذهب الشافعية والحنابلة إلى منع الترخص في المعصية، ذهب الحنفية إلى جواز الترخص في المعصية، وذهب المالكية في المشهور عنهم إلى جواز الترخص في الأكل للمضطر، والتيمم، وبمنع الترخص في الفطر والقصر

سادسا: لقاعدة «الرُّخص لا تُناطُ بالمَعَاصي» أدلة شرعية تدل عليها.

سابعا: للقاعدة تطبيقات عدة منها على سبيل المثال:

١- سفر المعصية: هو الذي أنشأه صاحبه ابتداءً لأجل المعصية، نحو قطع الطريق، أو لشرب الخمر، أو لمتاجرة في الدخان أو ارتكاب الفواحش أيا كان نوعها، فالمسافر للمعصية هل يترخص برخص السفر المشروعة أم لا، اختلف الفقهاء رحمهم الله تعالى في ذلك إلى قولين مشهورين، الذي ترجح لي هو منع الترخص في سفر المعصية وهو قول جمهور العلماء لقوة أدلتهم، وموافقته القواعد ومقاصد الشريعة

٢- إذا سكر بمحرم وطال زوال عقله لم تسقط عنه الصلاة بل عليه قضاء ما فاته من صلاته باتفاق لأن الرخص لا تناط بالمعاصي.

٣- تحريم إجهاض الحمل الناشئ عن زنا برضا الطرفين – الزاني والزانية وإليه ذهب كثير من العلماء المعاصرين؛ لأن الشرع جعل النكاح لاستمرار النسل، فالأصل تحريم كل ما يناقض هذا المقصد الشرعي، إلا أن الشرع رخص في مباشرة بعض الأسباب التي تمنع الحمل لحاجة، ومثله الإسقاط خلال أربعين يوما، فإذا ثبت أنه رخصة، فإن الرخص لا تناط بالمعاصي.

والحمد لله رب العالمين،،،

مصادر البحث ومراجعه

١. أثر الخلاف الفقهي في القواعد المختلف فيها ومدى تطبيقها في الفروع المعاصرة: لمحمود إسماعيل محمد مشعل، دار السلام – القاهرة، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧ م، الطبعة الأولى.

٢. الإجماع: لأبي بكر بن محمد بن المنذر، تحقيق: صغير أحمد حنيف، دار طيبة – الرياض، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، الطبعة الأولى.

٣. أحكام الإجهاض في الفقه الإسلامي: لإبراهيم محمد قاسم رحيم، مجلة الحكمة – بريطانيا، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢، الطبعة الأولى.

٤. أحكام السفر في الشريعة الإسلامية: لسعد بن سعيد عواض القحطاني، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير من قسم الدراسات العليا الشرعية بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى – مكة المكرمة، ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م.

٥. أحكام الطهارة (المياه والآنية): لأبي عمر دبيان محمد الدبيان، دار طيبة – الرياض، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م، الطبعة الأولى.

٦. الأحكام الفقهية المتعلقة بالتدخين: لأحمد بن محمد العتيق، دار الميمان للنشر والتوزيع – الجمعية الخيرية لمكافحة التدخين بالرياض، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨ م، الطبعة الأولى.

٧. أحكام القرآن: لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت٣٧٠هـ)، دار الكتاب العربي - بيروت، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٨. أحكام القرآن: لأبي بكر محمد بن الله المعروف بابن العربي (ت٥٤٣هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

٩. أحكام القرآن للشافعي: جمعه الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي النيسابوري (ت٤٥٨هـ)، تحقيق/ عبد الغني عبد الخالق، دار إحياء العلوم- بيروت، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، الطبعة الأولى.

١٠. أحكام المسح على الحائل من خف وعمامة وجبيرة: لأبي عمر دبيان محمد الدبيان، دار طيبة – الرياض، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م، الطبعة الأولى.

١١. أحكام النجاسات في الفقه الإسلامي: لعبد المجيد محمود صلاحين، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير من قسم الدراسات العليا الشرعية بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى – مكة المكرمة، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

١٢. الإحكام في أصول الأحكام: لعلي بن محمد الآمدي (ت٦٣١هـ)، تعليق/ عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي - دمشق، ١٤٠٣هـ، الطبعة الثانية.

١٣. أحكام ولد الزنا في الفقه الإسلامي: لأحمد عبدالمجيد حسين، رسالة لنيل درجة الماجستير من قسم الفقه والتشريع بكلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية – نابلس، فلسطين، ٢٠٠٨ م.

١٤. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: لمحمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، تحقيق/ د. شعبان محمد إسماعيل، دار الكتبي - مصر، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م، الطبعة الأولى.

١٥. الاستقراء وأثره في القواعد الأصولية والفقهية دراسة نظرية تطبيقية: للطيب السنوسي أحمد، دار التدمرية – الرياض، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م، الطبعة الأولى.

١٦. أسس وضوابط الرخصة عند الأصوليين: لعبدالحي عزب عبدالعال، مكتبة ومطبعة الغد للنشر والتوزيع – القاهرة، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧.

١٧. الأشباه والنظائر: لتاج الدين عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي (ت ٧٧١هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، الطبعة الأولى.

١٨. الأشباه والنظائر: لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت٩١١هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، الطبعة الأولى.

١٩. أصول البزدوي: لفخر الإسلام على بن محمد البزدوي (ت٤٨٢هـ)، مركز مير محمد.

٢٠. إعلام الموقعين عن رب العالمين: لشمس الدين محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية، تحقيق/ عبد الرحمن الوكيل، مكتبة ابن تيمية – القاهرة

٢١. الأم: للإمام محمد بن ادريس الشافعي (ت ٢٠٤ هـ) خرج أحاديثه وعلق عليه محمود مطرجي، دار الكتب العلمية – بيروت، ١٤١٣ هـ، الطبعة الأولى.

٢٢. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف: لعلاء الدين علي المرداوي (ت ٨٨٥ هـ)، تحقيق عبدالله التركي، مركز هجر – القاهرة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦ م، الطبعة الأولى.

٢٣. إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك: لأبي العباس أحمد بن يحى الونشريسي (ت ٩١٤ هـ)، اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الامارات العربية المتحدة – الرباط، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.

٢٤. البحر الرائق شرح كنز الدقائق: لزين بن نجيم الحنفي (ت٩٧٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية.

٢٥. البحر المحيط في أصول الفقه: لبدر الدين محمد بهادر الزركشي (ت٧٩٤هـ)، تحرير: الشيخ عبد القادر العاني، ومراجعة د. عمر سليمان الأشقر، دار الصفوة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م، الطبعة الثانية.

٢٦. بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون في الطب الإسلامي: لمحمد عبدالجواد محمد، مطبعة أطلس – القاهرة، منشأة المعارف الاسكندرية.

٢٧. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكساني (ت٥٨٧هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م، الطبعة الثانية.

٢٨. بداية المجتهد ونهاية المقتصد: لابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥ هـ)، دار الكتب الإسلامية– القاهرة، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، الطبعة الثانية.

٢٩. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب: لشمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني (ت٧٤٩هـ)، تحقيق/ د. محمد مظهر بقا، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م، الطبعة الأولى.

٣٠. التحبير شرح التحرير: لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي (ت٨٨٥هـ)، تحقيق د. عبد الرحمن الجبرين ود. عوض القرني ود. أحمد السراح. مكتبة الرشد – الرياض، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، الطبعة الأولى.

٣١. تحديد النسل وقاية وعلاج: لمحمد سعيد رمضان البوطي، مكتبة الفارابي – دمشق، ١٩٨٨م، الطبعة الرابعة.

٣٢. تحرير ألفاظ التنبيه: لمحيي الدين يحيى بن شرف النووي، تحقيق/ عبد الغني الدقر، دار القلم - دمشق، ١٤٠٨هـ -١٩٨٨م، الطبعة الأولى.

٣٣. تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية من خلال كتاب البهجة في شرح التحفة لأبي الحسن علي التسولي (ت ١٢٥٨ هـ): للصادق الغرياني، دار ابن حزم – الرياض، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، الطبعة الأولى.

٣٤. التعريفات: لعلي بن محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، الطبعة الثالثة.

٣٥. تفسير القرآن العظيم: للحافظ أبو الفداء، إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت٧٧٤هـ)، مكتبة دار التراث – القاهرة.

٣٦. التقرير والتحبير: لابن أمير الحاج (ت٨٧٩هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م، الطبعة الثانية.

٣٧. التوقيف على مهمات التعاريف: لحمد عبد الرؤوف المناوي (ت١٠٣١هـ)، تحقيق/ د. محمد رضوان الداية، دار الفكر – دمشق، ١٤١٠هـ ١٩٩٠م، الطبعة الأولى.

٣٨. تيسير التحرير: للعلامة محمد أمين المعروف، بأمير بادشاه، دار المعارف – الرياض.

٣٩. جمع الجوامع: لتاج الدين عبد الوهاب السبكي (ت٧٧١هـ)، دار الفكر، ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م (مطبوع مع حاشية البناني)

٤٠. الجوهر النقي: لابن التركماني علاء الدين بن علي المارديني (ت ٧٤٥ هـ)، دار المعرفة – بيروت، ١٤١٣ هـ – ١٩٩٢ م(مطبوع مع السنن الكبرى للبيهقي).

٤١. الحاوي الكبير: لأبي الحسن علي الماوردي (ت٤٥٠هـ)، تحقيق وتعليق علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية – بيروت، ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م.

٤٢. الحدود في الأصول: لأبي الوليد سليمان الباجي (ت٤٧٤هـ)، تحقيق/ نزيه حماد، دار الآفاق العربية – القاهرة، ١٤٢٠هـ–٢٠٠٠م، الطبعة الأولى.

٤٣. الذخيرة: لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤ هـ)، تحقيق محمد بوخبزة وسعيد أعراب ومحمد حجّي، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ١٩٩٤ م، الطبعة الأولى

٤٤. الرخص الشرعية أحكامها وضوابطها: لأسامة محمد الصلابي، مكتبة الصحابة – الشارقة، مكتبة التابعين – القاهرة، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٣ م، الطبعة الأولى.

٤٥. الرخص الشرعية أحكامها وضوابطها: لوهبة الزحيلي، دار الخير – بيروت، ١٤١٣ هـ – ١٩٩٣ م، الطبعة الأولى.

٤٦. الرخص الشرعية للمريض في الطهارة والصلاة: لروز رشاد أسعد أبو عبيد،، رسالة لنيل درجة الماجستير من قسم الفقه والتشريع بكلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية – نابلس، فلسطين، ٢٠٠٨ م.

٤٧. الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس: لعبدالكريم النملة، مكتبة الرشد – الرياض، ١٤٢٠ هـ ت ١٩٩٩ م، الطبعة الثانية.

٤٨. الرخص في المعاملات وفقه الأسرة: لمحمد بن أحمد بن محمد أبا الخيل، دار كنوز أشبيليا – الرياض، ١٤٣٤ هـ – ٢٠١٣ م، الطبعة الأولى.

٤٩. الرخصة الشرعية في الأصول والقواعد الفقهية: لعمر عبدالله كامل، المكتبة المكية – مكة المكرمة، ١٤٢٠ هـ – ١٩٩٩ م، الطبعة الأولى.

٥٠. الرخصة في الشريعة الإسلامية وتطبيقاتها المعاصرة: لمحمد رأفت سعيد، دار الوفاء للطباعة والنشر – المنصورة، ١٤٢٣ هـ – ٢٠٠٢ م، الطبعة الأولى.

٥١. الرسالة: للإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، تحقيق/ أحمد شاكر.

٥٢. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: لتاج الدين أبي نصر عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي (ت ٧٧١ هـ) تحقيق وتعليق علي معوض وعادل عبدالموجود، عالم الكتب – بيروت، ١٤١٩ هـ – ١٩٩٩ م، الطبعة الأولى.

٥٣. روضة الناظر وجنة المناظر: لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، تحقيق/ د. عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد – الرياض، ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م، الطبعة الأولى.

٥٤. السنن الكبرى: للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ)، دار المعرفة – بيروت، ١٤١٣هـ – ١٩٩٢م.

٥٥. سنن النسائي: لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت٣٠٣هـ)، تحقيق/ مكتب التراث الإسلامي، دار المعرفة – بيروت، ١٤١٤هـ –١٩٩٤م، الطبعة الثالثة.

٥٦. شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه: لسعد الدين مسعود ابن عمر التفتازاني (ت ٧٩٢ هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت.

٥٧. الشرح الكبير: لشمس الدين عبدالرحمن بن محمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٨٢ هـ)، تحقيق عبدالله التركي، مركز هجر – القاهرة، ١٤١٧هـ – ١٩٩٦ م، الطبعة الأولى.

٥٨. شرح الكوكب المنير: لمحمد بن أحمد بن النجار الفتوحي (ت٩٧٢هـ)، تحقيق/ د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد، مكتبة العبيكان – الرياض، ١٤١٣هـ ١٩٩٣م.

٥٩. شرح اللمع: لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، تحقيق/ عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي – بيروت، ١٤٠٨هـ –١٩٨٨م، الطبعة الأولى.

٦٠. الشرح الممتع على زاد المستقنع: لمحمد صالح ابن عثيمين، دار ابن الجوزي – الرياض، ١٤٢٦ هـ، الطبعة الأولى.

٦١. شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول: لشمس الدين محمود بن عبد الرحمن الاصفهاني (ت٧٤٩هـ)، تحقيق/ د. عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد – الرياض، ١٤١٠هـ، الطبعة الأولى.

٦٢. شرح اليواقيت الثمينة فيما انتمى لعالم المدينة في القواعد والنظائر والفوائد الفقهية: لأبي عبدالله محمد بن أبي القاسم السجلماسي (ت ١٢١٤ هـ)، دراسة وتحقيق عبدالباقي بدوي، مكتبة الرشد – الرياض، ١٤٢٥ هـ – ٢٠٠٤م، الطبعة الأولى.

٦٣. شرح تنقيح الفصول: لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت٦٨٤هـ)، تحقيق/ طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة الأزهرية – مصر، ١٤١٤هـ – ١٩٩٣م، الطبعة الثانية.

٦٤. شرح صحيح مسلم: للإمام محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، دار الريان للتراث – القاهرة، ١٤٠٧هـ– ١٩٨٧م، الطبعة الأولى.

٦٥. شرح مختصر الروضة: لنجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي (ت٧١٦هـ)، تحقيق / د. عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة – بيروت، ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م، الطبعة الأولى.

٦٦. الصحاح: لإسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق/ أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م، الطبعة الرابعة.

٦٧. صحيح البخاري: للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ)، المكتبة الإسلامية – إستانبول.

٦٨. العدة في أصول الفقه: للقاضي أبي يعلى الحنبلي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق/ د. أحمد المباركي، ١٤١٠هـ – ١٩٩٠، الطبعة الثانية.

٦٩. عموم البلوى دراسة نظرية تطبيقية: لمسلم بن محمد الدوسري، مكتبة الرشد – الرياض، ١٤٢٠هـ – ٢٠٠٠م، الطبعة الأولى.

٧٠. العناية شرح الهداية: لأكمل الدين البابرتي (ت٧٨٦هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت (مطبوع مع فتح القدير لابن الهمام).

٧١. عوارض الأهلية عند الأصوليين: لحسين بن خلف الجبوري، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي – جامعة أم القرى بمكة المكرمة، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨ م، الطبعة الأولى.

٧٢. فتح الباري بشرح صحيح البخاري: للحافظ ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، دار الريان للتراث – القاهرة، ١٤٠٧هـ –١٩٨٦م، الطبعة الأولى.

٧٣. فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك: لمحمد أحمد عليش (ت ١٢٩٩ هـ)، دار المعرفة – بيروت.

٧٤. الفروق: لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤ هـ)، عالم الكتب – بيروت.

٧٥. فواتح الرحموت: لعبد العلي محمد نظام الدين الأنصاري، دار الفكر (مطبوع مع المستصفى للغزالي).

٧٦. قاعدة المشقة تجلب التيسير دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية: ليعقوب بن عبدالوهاب الباحسين، مكتبة الرشد – الرياض، ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٣ م، الطبعة الأولى.

٧٧. القاموس المحيط : لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ)، تحقيق/ مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة – بيروت، ١٤٠٧هـ –١٩٨٧م، الطبعة الثانية.

٧٨. القواعد: لمحمد بن محمد المقري (ت ٧٥٨ هـ)، تحقيق ودراسة أحمد بن عبدالله الحميد، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي – جامعة أم القرى بمكة المكرمة.

٧٩. قواعد الأحكام في مصالح الأنام: لعز الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام (ت ٦٦٠هـ)، مؤسسة الريان – بيروت، ١٤١٠هـ –١٩٩٠م.

٨٠. القواعد الفقهية: لعلي أحمد الندوي، دار القلم – دمشق، ١٤١٨ هـ – ١٩٩٨ م، الطبعة الرابعة.

٨١. القواعد الفقهية المستنبطة من المدونة الكبرى للإمام مالك بن أنس: لأحسن زقور، دار التراث – الجزائر، دار ابن جزم – بيروت، ١٤٣٢ هـ – ٢٠١١ م، الطبعة الأولى.

٨٢. القواعد الفقهية دراسة نظرية تحليلية تأصيلية تاريخية: ليعقوب عبدالوهاب الباحسين، مكتبة الرشد – الرياض، ١٤١٨هـ – ١٩٩٨ م، الطبعة الأولى.

٨٣. القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربع: لمحمد مصطفى الزحيلي، دار الفكر – دمشق، ١٤٣٠ هـ – ٢٠٠٩ م، الطبعة الثالثة.

٨٤. القواعد الكلية والضوابط في الفقه الإسلامي: لعبدالقادر الداودي، دار ابن حزم – بيروت، ١٤٣٠ هـ – ٢٠٠٩ م، الطبعة الأولى.

٨٥. القواعد والضوابط الفقهية في كتاب (الأم) للإمام الشافعي جمعا وترتيبا ودراسة: لعبد الوهاب بن أحمد خليل بن عبد الحميد، دار التدمرية – الرياض، ١٤٢٩ هـ – ٢٠٠٨ م، الطبعة الأولى.

٨٦. القواعد والفوائد الأصولية: لعلاء الدين علي بن عباس البعلي المعروف بابن اللحام (ت٨٠٣هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، الطبعة الأولى.

٨٧. قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية: لحمد بن أحمد بن جزي الغرناطي (ت١٢٩٤هـ)، تحقيق/ طه سعد ومصطفى الهواري، عالم الفكر - القاهرة.

٨٨. كشاف القناع عن متن الإقناع: لمنصور بن يونس البهوتي (ت ١٠٥١ هـ)، تحقيق ابراهيم أحمد عبدالحميد، دار عالم الكتب – الرياض، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.

٨٩. كشف الأسرار على المنار: لأبي البركات عبد الله بن أحمد النسفي (ت٧١٠هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م، الطبعة الأولى.

٩٠. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: لعلاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت٧٣٠هـ)، تعليق/ محمد البغدادي، دار الكتاب العربي - بيروت، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، الطبعة الثالثة.

٩١. لسان العرب: لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر - بيروت، ١٤١٤هـ -١٩٩٤م، الطبعة الثالثة.

٩٢. المبسوط: لشمس الدين السرخسي (ت٤٩٠هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٤هـ -١٩٩٣م، الطبعة الأولى.

٩٣. المجموع شرح المهذب: لأبي زكريا محيي الدين النووي (ت٦٧٦هـ)، دار الفكر.

٩٤. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية: جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة المنورة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٩٥. المستصفى من علم الأصول: لأبي حامد الغزالي (ت٥٠٥)، دار الفكر.

٩٦. المصباح المنير: لأحمد بن محمد بن علي الفيومي، مكتبة لبنان - بيروت.

٩٧. مظاهر التيسير في التشريع الإسلامي: لعبدالعزيز عزام، دار الحديث – القاهرة، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

٩٨. المعاصي وآثارها على الفرد والمجتمع: لحامد محمد حامد المصلح، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير من قسم الدراسات العليا الشرعية بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة أم القرى – مكة المكرمة، ١٤٠٨ هـ - ١٤٠٩ هـ.

٩٩. المعتمد في أصول الفقه: لأبي الحسين محمد بن علي الطيب البصري (ت٤٣٦هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت.

١٠٠. المغني: لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، تحقيق/ د. عبد الله التركي، ود. عبد الفتاح الحلو، هجر - القاهرة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، الطبعة الثانية.

١٠١. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج: لشمس الدين محمد بن محمد الخطيب الشربيني، تحقيق/ علي معوض، عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م، الطبعة الأولى.

١٠٢. مفردات ألفاظ القرآن: للراغب الأصفهاني، تحقيق/ صفوان داوودي، دار القلم - دمشق، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، الطبعة الثانية.

١٠٣. المنتقى شرح الموطأ: لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت٤٩٤ هـ)، دار الكتاب الإسلامي – القاهرة، ١٣٣٢ هـ، الطبعة الأولى.

١٠٤. المنثور في القواعد: لبدر الدين محمد بهادر الزركشي (ت٧٩٤ هـ)، تحقيق تيسير فائق أحمد محمود، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م، الطبعة الثانية.

١٠٥. المهذب في فقه الإمام الشافعي: لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، الطبعة الأولى.

١٠٦. الموافقات في أصول الشريعة: لأبي إسحاق الشاطبي (ت٧٩٠هـ)، دار المعرفة - بيروت.

١٠٧. موسوعة القواعد الفقهية: لمحمد صديقي بن أحمد البورنو، مكتبة التوبة – الرياض، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧ م، الطبعة الثانية.

١٠٨. ميزان الأصول في نتائج العقول: لعلاء الدين السمرقندي (ت٥٣٤هـ)، تحقيق/ د. محمد زكي عبد البر، مكتبة دار التراث - القاهرة، ١٤١٨-١٩٩٧م، الطبعة الثانية.

١٠٩. نفائس الأصول في شرح المحصول: لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت٦٨٤هـ)، تحقيق/ عادل عبد الموجود، وعلي معوض، مكتبة نزار الباز - مكة المكرمة، ١٤١٨هـ -١٩٩٧م، الطبعة الثانية.

١١٠. نهاية السول في شرح منهاج الأصول: لجمال الدين الأسنوي (٧٧٢هـ)، تحقيق د. شعبان اسماعيل دار ابن حزم بيروت –لبنان، ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م، الطبعة الأولى.
١١١. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الشافعي: لشمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي (ت١٠٠٤ هـ) دار الكتب العلمية – بيروت، ١٤١٤ هـ.
١١٢. نهاية الوصول في دراية الأصول: لصفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأرموي الهندي، تحقيق/ د. صالح اليوسف، ود. سعد السويح، المكتبة التجارية – مكة المكرمة.
١١٣. وثيقة مؤتمر السكان والتنمية رؤية شرعية: للحسيني سليمان جاد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – الدوحة، ١٤١٧ هـ – ١٩٩٦م، الطبعة الأولى.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٣٢٨
المبحث الأول: التعريف بألفاظ القاعدة بيان معناها إجمالا	٣٣١
المطلب الأول: تعريف الرخصة لغة واصطلاحا:	٣٣١
المطلب الثاني: تعريف المناط لغة واصطلاحا:	٣٣٥
المطلب الثالث: تعريف المعاصي لغة واصطلاحا:	٣٣٧
المطلب الرابع: المعنى الإجمالي لقاعدة: «الرُّخص لاتُناطُ بالمَعَاصي»	٣٣٨
المبحث الثاني: صيغ القاعدة.	٣٤٠
المبحث الثالث: الأسباب الداعية إلى الترخص.	٣٤٣
المبحث الرابع: حكم الترخص في المعصية.	٣٤٥
المبحث الخامس: الأدلة على قاعدة «الرُّخص لا تُناطُ بالمَعَاصي».	٣٤٧
المبحث السادس: تطبيقات القاعدة:	٣٥٠
المسألة الأولى: الرخص في سفر المعصية.	٣٥٠
المسألة الثانية: إذا سكر بمحرم وطال زوال عقله.	٣٦١
المسألة الثالثة: إذا استنجى بمحرم أو مطعوم.	٣٦٢
المسألة الرابعة: حكم إجهاض الحمل من زنا بدون إكراه.	٣٦٣
المسألة الخامسة: حكم المسح على الخف المغصوب.	٣٦٦
الخاتمة.	٣٦٨

الموضوع	الصفحة
مصادر البحث ومراجعه.	٣٧٠
فهرس الموضوعات.	٣٨٠

الإلهام عند الصوفية (عرض ومناقشة)

د. منصور بن عبدالعزيز الحجيلي

الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة طيبة بالمدينة النبوية

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا ونبينا محمد بن عبد الله، النبي الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد:

فيشكل الإلهام موضوعاً فكريا، تتضارب فيه الآراء في دلالته والاعتماد عليها بين مؤيد ومعارض، وكل طائفة من طوائف المسلمين لها رؤيتها الخاصة في تلك النظرية، وفق منطلقاتها وقواعدها.

فالبعض يرى أن الإلهام مجرد خواطرَ لا يُلقى لها بالاً، وعلى المرء أن يستعيذ من الشيطان الرجيم متى ما داهمته تلك الخواطر، بينما يرى الطرف الآخر؛ أن الإلهام اختصاص من الله لعبده، وهداية له، وإنارة لطريقه، وإرشاد ليتبين الخطأ من الصواب، فنجده يقدس الإلهام ويعتمد عليه اعتماداً كلياً في تشكيل رؤيته الخاصة وقناعته، تجاه ما يصادفه في حياته العامة، بل يزيد على ذلك بأن يجعل تلك الخواطر مقياساً يحدد به قبول بعض الأحكام أو ردها، ويقف بينهما فريق متوسط لا ينفي بإطلاق ولا يثبت بإطلاق.

وفي هذا البحث سنناقش موضوع الإلهام، ونبين ما المقصود به، وكيف ينظر له بعض رموز التصوف - باعتبار أن أكبر بروز له عند الصوفية - باعتبار رؤية بعض أقطابها للإلهام مصدراً من مصادر المعرفة لديهم، ولنخلص في النهاية لرأي يحدد وجهة نظر الصوفية لنظرية الإلهام و الموقف من الإلهام وفق كتاب الله وسنة رسوله ﷺ

المبحث الأول: الإلهام في اللغة والاصطلاح:

الإلهام في اللغة:

مصدر ألهم[١] وهو ما يلقى في الرُّوع – بضم الراء – أي القلب، يقال: ألهمه الله، واستلهم الله صبراً[٢]. قال الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۝٨﴾[٣].

وقال ابن منظور: "الإلهام أن يلقي الله في النفس أمراً يبعثه على الفعل أو الترك، وهو نوع من الوحي، يخص الله به من يشاء من عباده"[٤].

وهو عند الفراء والفيروز أبادي؛ الإلقاء في الرُّوع والتلقين، قال الفيروز أبادي: "ألهمه الله تعالى خيراً: لقنه إياه، واستلهمه إياه: سأله أن يلهمه"[٥].

وقال الزبيدي: "الإلهام: ما يُلقى في الرُّوع بطريق الفيض، ويختص بما هو من جهة الله والملأ الأعلى، وهو مشتق من: لَهِمَ، يقال: لَهِمَه – كَسَمِعَهُ – لَهْماً، وتَلَهَّمَه، والْتَهَمَهُ، أي: ابْتَلَعَهُ بمرَّة، ويقال: جيش لُهامٌ: كثير، يلتهم كل شيء، ويَغْتمِرُ من دخل فيه، أي يغيِّبُه ويستغرقه، و أَلْهَمَهُ الله خيراً: لَقَّنه إياه، واسْتَلْهَمَه إياه: سأله أن يُلْهِمَه إيّاه"[٦].

---

(١) معجم اللغة العربية المعاصرة: مادة (ل هـ م) ٣: ٢٠٤٢.

(٢) تاج اللغة وصحاح العربية ٥: ٢٠٣٧. منتخب من صحاح الجوهري ١: ٤٧٦٠. مختار الصحاح: ٢٥٣، والقاموس المحيط ص ٦٦٧.

(٣) الشمس:٨.

(٤) لسان العرب مادة (لهم) ١٢: ٥٥٥.

(٥) القاموس المحيط ص ١٤٩٨، مجمل اللغة جـ٣: ٧٩٧.

(٦) لسان العرب: ١٢/ ٥٤٧. مختار الصحاح للرازي:: ٦١٢، تاج العروس: ٣٣/ ٤٥٩ .

وعرفه المعجم الوجيز بأنه: "إيقاع شيء في القلب يطمئن له الصدر، يخص الله به بعض أصفيائه"[١].

وقيل: "الإلهام ما يلقى في القلب من معانٍ وأفكار"[٢].

فهذه المعاني اللغوية جميعها تتمحور بأن الإلهام؛ شيء يقع في القلب فيطمئن له، ويبعثه على الفعل أو الترك.

وفي الاصطلاح:

هو عبارة عن خلق الله تعالى في قلب عبده الصالح علماً ضرورياً، من غير أن يسلك في الوصول إليه منهج علماء الظاهر: من ترتيب المقدمات، وتنظيم الأقيسة – سواء أكان علمه متعلقاً بالمسائل العملية أو بالمسائل النظرية[٣]، وعلامته: أن ينشرح له الصدر، ويطمئن له القلب، ولا يعارضه وجود خاطر آخر مثله[٤].

وعرفه أبو زيد الدبوسي بقوله: "الإلهام ما حرَّك القلب بعلم يدعوك إلى العمل به من غير استدلال بآية، ولا نظر في حجة"[٥]، وقيل: "ما يحرك القلب بعلم، ويطمئن ويطمئن به، ويدعو إلى العمل به"[٦].

وعدَّ الهروي العلم "الإلهام "من العلم "اللدني" حيث عرفه بقوله: "هو العلم الذى يقذفه الله في القلب إلهاما بلا سبب من العبد واستدلال، ولهذا سمى لدنّياً"[٧].

---

(١) المعجم الوجيز: ٥٦٦.

(٢) المعجم الفلسفي جـ١: ١٣٠ – ١٣١.

(٣) ينظر: فصول البدائع جـ٢: ٣٩١، تيسير التحرير جـ٤: ١٧٥، جمع الجوامع جـ٢: ٣٥٦.

(٤) الفتاوى لابن الصلاح جـ١: ١٩٦، إرشاد الفحول جـ٢: ١٠١٦.

(٥) تقويم الأدلة ٥: ١٢٠.

(٦) التحبير للمرداوي: ٢/ ٧٨٠. شرح الكوكب المنير: ١/ ٣٢٩.

(٧) مدارج السالكين: ٣/ ٤٤٩ .

وعرفه القشيري – أحد أئمة الصوفية – بأنه؛ "خطاب يرد على الضمائر من قِبل الملَك، وسُمّي الخِطاب الوارد عليها من قبل الله تعالى وإلقائه، بخاطر الحق"[١]، وقال: "فإذا كان من الملَك يُعلم صدقه بموافقة العلم، فلذا قالوا: كل خاطر لا يشهد له ظاهر فهو باطل"[٢].

وعرفه الغزالي بقوله: "الإلهام: نور يُقذف في القلب"[٣].

وقال التفتازاني: "هو إلقاء شيء في القلب بطريق الفيض"[٤].

وعرفه الشريف الجرجاني بأكثر من تعريف فقال: "الإلهام ما وقع في القلب من علم، وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بآية، ولا نظر في حجة"[٥]، وقال في موضع آخر: الإلهام: ما يُلقى في الرُوُع بطريق الفيض"[٦].

وأضاف في موضع آخر[٧]: "إن الفرق بينه وبين الإعلام: أن الإلهام أخصّ من الإعلام، لأنه قد يكون بطريق الكسب، وقد يكون بطريق التنبيه".

وعرفه الشيخ الأمين الشنقيطي بأنه:

"إيقاع شيء في القلب يُثلَج له الصدر من غير استدلال بوحي ولا نظر في حجة عقلية، يختص الله به من يشاء من خلقه"[٨].

---

(١) الرسالة القشيرية ص ٤٣، وقد سمّى القشيري الخطاب الوارد من قبل النفس بالهواجس، ومن قبل الشيطان بالوسواس، ويشمل اسم الخاطر جميع الأنواع الأربعة.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) إحياء علوم الدين جـ٣: ١٨.

(٤) شرح العقائد النسفية ص ٤١.

(٥) التعريفات للجرجاني: ٥١ .

(٦) التعريفات ص ٣٤.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) أضواء البيان جـ٢: ٤١٨.

ونلحظ أن المعنى الاصطلاحي للإلهام ليس ببعيد عن المعنى اللغوي بل أن بينهما علاقة وثيقة، فلم يخرج المعنى الاصطلاحي كثيرا عن المعنى اللغوي، ففكرة الإلهام تدور حول أيقاع علم في القلب سواء بخاطر أو نحوه، وخلاصة هذه الأقوال أن الإلهام هو: ما يقع في القلب من علم تطمئن له النفس وتسكن إليه من غير معارضة، ودون سبب ظاهر أو صحة مرجحة.

المبحث الثاني: الوحي في اللغة والشرع:

الوحي في اللغة هو: الإشارة السريعة، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوت مجرد، وبإشارة ببعض الجوارح[١] وهو في الأصل الإعلام في خفاء[٢] سواء كان بطريق الإشارة أم الكلام أم الرسالة أم الإلهام[٣].

ومادة الكلمة تدل على معنيين أصليين، هما: الخفاء **والسرعة**، ولذا قيل في معناه: الإعلام الخفي السريع الخاص بمن يوجَّه إليه بحيث يخفى على غيره[٤].

ويطلق على الأمر المتضمن السرعة: أمر وحيّ[٥]، بل إنّ إطلاقات اللغة على (مفهوم الوحي) أكدت أنَّ السرعة والخفاء من سمات الوحي ومزاياه[٦].

وقال الفيروزآبادي: "الوحي: الإشارة، والكتابة، والمكتوب، والرسالة، والإلهام، والكلام الخفي، وكل ما ألقيته إلى غيرك، والصوت يكون في الناس وغيرهم. وأوحى إليه: بعثه وألهمه"[٧].

ويتناول الوحي بهذا المعنى اللغوي:

١- الإلهام الفطري للإنسان، كالوحي إلى أم موسى: ﴿ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ ﴾[٨].

---

(١) البحر المديد (تفسير ابن عجيبة) ٣: ١٤٣.

(٢) ينظر: فتح الباري ١: ١٤. الجامع لأحكام القران ٦: ١٢.

(٣) ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر: ١٦٣ مادة (وحا). منهج المدرسة العقلية في التفسير: ٤٧٩.

(٤) ينظر: لمحات في علوم القرآن: ٢٢ – ٢٣.

(٥) ينظر: المفردات في غريب القرآن: ٥٣٦.

(٦) أضواء البيان ٤: ١٧٦. وحي الله حقائقه وخصائصه: ٥٠.

(٧) القاموس المحيط، باب الياء فصل الواو: ١٧٢٩. فتح الباري ١: ١٤.

(٨) القصص: ٧.

٢- الإلهام الغريزي للحيوان، كالوحي إلى النحل: ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ ﴾[١].

٣- الإشارة السريعة على سبيل الرمز كإيحاء زكريا عليه السلام: ﴿ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾[٢].

٤- وسوسة الشيطان وتزيينه الشر في نفوس الناس: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ ﴾[٣].

٥- ما يلقيه الله إلى ملائكته من أمر[٤]: ﴿إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾[٥].

٦- كما يطلق على الإعلام بالشيء في الخفاء، وهو أن تُعلِم إنساناً بأمر تخفيه على غيره، كما حكى الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا ۚ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١١٢﴾ ﴾[٦].

٧- وحي الله إلى أنبيائه وهو: ما يلقيه إليهم من العلم الضروري الذي يخفيه عن غيرهم[٧].

الوحي في الشرع:

الوحي إنما سمي وحياً؛ لأن المَلَك أسرَّه عن الخلق، وخص به النبي - ﷺ - الذي بعثه الله إليه[٨].

---

(١) النحل: ٦٨.

(٢) مريم: ١١.

(٣) الأنعام: ١٢١.

(٤)مباحث في علوم القرآن: ٣٣.

(٥) الأنفال: ١٢.

(٦) الأنعام: ١١٢.

(٧) ينظر في هذه التقسيمات: آراء المستشرقين حول مفهوم الوحي. د إدريس حامد محمد: ٦ - ٧.

(٨)وحي الله حقائقه وخصائصه: ٥٠.

وقيل: "هو إعلام الله تعالى مَن يصطفيه من عباده ما أراد من هداية بطريقة خفية سريعة"[١].

وقد تعددت تعريفات العلماء للوحي شرعاً.

فقد عرفه الإمام ابن حجر بقوله: "هو؛ كلام الله تعالى المُنَزَّلُ على نبي من أنبيائه. وهو تعريف له بمعنى اسم المفعول أي الموحى"[٢].

وعرفه البيهقي بقوله: "والوحي: ما يوحي الله به إلى النبي - عليه السلام - من أنبيائه فيثبت الله تعالى ما أراد من وحيه في قلب النبي، فيتكلم به النبي - عليه السلام - ويبينه، وهو كلام الله ووحيه في قلب النبي - عليه السلام - "[٣].

ويجمع هذا كله تعريف الزرقاني حيث قال: "أن يُعْلِمَ الله تعالى من اصطفاه من عباده كلَّ ما أراد اطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم، ولكن بطريقة سرية خفية غير معتادة للبشر"[٤].

ومدار الوحى على قول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴿٥١﴾﴾[٥].

---

(١) مباحث في علوم القرآن: ٢٨.

(٢) فتح الباري ١: ١٥.

(٣) كتاب الأسماء والصفات للبيهقي ١: ٤٩٧.

(٤) مناهل العرفان ١: ٥٦.

(٥) الشورى: ٥١.

المبحث الثالث: العلاقة بين الوحي والإلهام والفرق بينهما:

يلتقي الإلهام بالوحي في أصل المعنى حيث إن الوحي في معناه اللغوي؛ الإعلام في خفاء وسرعة[١]، وهذه معان حاصلة في الإلهام، يقول أبو إسحاق[٢]: "وأصل الوحي في اللغة كلها؛ إعلام في خفاء، ولذلك صار الإلهام يسمى وحياً"[٣].

وقد كان الوحي يأتي للنبي - ﷺ - في بعض صوره إلقاء ونفثاً في الرُوُع، فمن حديث عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - ﷺ -: (إن روح القدس نفث في رُوعي إن نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها، فأجملوا في الطلب)[٤]، وقد عد الإمام ابن حجر "الإلهام" صفة من صفات مجيء الوحي للنبي - ﷺ -[٥].

كما أن رؤيا الأنبياء وحي، وهي تدخل مع الإلهام[٦]، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولٗا فَيُوحِيَ بِإِذۡنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٞ ٥١﴾[٧].

إلا أنه على الرغم من العلاقة المشتركة بين الوحي والإلهام، فإنه يوجد بينهما بعض الفوارق.

---

(١) مشارق الأنوار على صحاح الآثار: ٢/ ٢٨١.

(٢) هو أبو إسحاق النّحويُّ، يُقَالُ لهُ الزّجّاج، إبراهيمُ بن محمدِ بن السَّرِي البغدادي.

(٣) لسان العرب: ١٥/ ٣٨١ مادة (وحي).

(٤) شعب الإيمان للبيهقي ٧: ٢٩٩ (١٠٣٧٦) ابو نعيم في الحلية (١٠: ٢٧) عن أبي أمامة رضي الله عنه. وأورده الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة وقال: وبالجملة فالحديث حسن على أقل الأحوال. ينظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة ٦: ٨٦٧ (٢٨٦٦)، صحيح الجامع الصغير وزيادته ١: ٤١٩ (٢٠٨٥).صححه الألباني.

(٥) فتح الباري ١: ٢٧.

(٦) موقف الإسلام من الإلهام والكشف والرؤى والتمائم والكهانة والرقى: ٢٩.

(٧) الشورى:٥١.

وقبل أن نتحدث عن الفوارق بين الوحي والإلهام، يلطف أن نشير إلى أن الإلهام يكون على ضربين؛ إلهام يكون للأنبياء وإلهام يقع لغير الأنبياء.

فإلهام الأنبياء لا نزاع بين أحد من أهل الإسلام في أنه جزء من الوحي المعصوم[١] الذي تثبت به العقائد والشرائع والأخلاق، ويلزم منه البلاغ والتبيين، ويجب العمل به، أما إلهام غير الأنبياء، فلا يلزم منه ذلك.

وقد بذلت وسعي في بيان الفوارق بين الوحي والإلهام فكانت على النحو الآتي:

١- مصدر الوحي[٢] – يقيناً – هو الحق تبارك وتعالى، بينما قد يكون الإلهام من الحق تبارك وتعالى، وقد يكون من غيره باعتبار إن الإلهام بالمفهوم العام قد يقع للأنبياء وقد يقع لغيرهم.

٢- الوحي أعم من الإلهام، إذا أن الإلهام أحد انواع الوحي – كما سبق معنا، وقد أدرجه الحافظ ابن حجر ضمن صفات الوحي[٣].

٣- الإلهام بالمفهوم العام يكون أعم من الوحي من حيث شموله لجميع المكلفين وغير المكلفين، وقد يطلق على وساوس الشيطان، بخلاف الوحي الذي يكون خاصاً بالأنبياء[٤].

٤- الوحي مشروط بالتبليغ لقوله تعالى: ﴿ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴾[٥]،

---

(١) موقف الإسلام من الإلهام والكشف والرؤى والتمائم والكهانة والرقى: ٢٩.

(٢) أي الوحي الشرعي.

(٣) ينظر: فتح الباري ١: ٢٧.

(٤) ينظر: دلالة الإلهام: ١٣.

ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾[١]، أما الإلهام فلا يشمله هذا الشرط، باعتبار أنه يقع للمكلفين وغيرهم، والخلاف في حجيته واسع[٢][٣].

٥- الوحي من خواص الرسالة، والإلهام من خواص الولاية.

٦- الغالب في الوحي أن يسمع المُوحَى إليه صوتا أو يرى الوحي مباشرة سواء بصورته أو بتشَكُّلٍ له، بينما في الإلهام لا يرى المُلْهَم صورة ولا يسمع صوتا.

٧- يغلب على العقائد والشرائع والأخلاق أن تثبت عن طريق الوحي، أما الإلهام فإن كان لغير الأنبياء فلا يثبت به شيء من ذلك[٤].

---

(١) المائدة:٦٧.

(٢) نقصد هنا الإلهام بشكل عام، وإلا فإنه من المقطوع به أن ألهام الأنبياء من الوحي الشرعي الذي تسري عليه شروط الوحي من التبليغ وغيره.

(٣) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام بن تيمية ١٠: ٤٧٧.

(٤) ينظر في ذلك: دعوى الإلهام عند أهل الكتاب وموقف الإسلام منها: ٢٦، ٢٧.

المبحث الرابع: أنواع الإلهام

أولاً: إلهام الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

مر معنا أن إلهام الأنبياء -عليهم السلام- جزء من الوحي المعصوم، وهذا الإلهام للأنبياء يكون أحياناً بشكل مباشر وأحياناً بشكل غير مباشر.

الإلهام المباشر:

وهو ما كان من الحق تبارك وتعالى للنبي - عليه السلام - مباشرة دون واسطة ملك، ولا يدخل في ذلك "الكلام من وراء حجاب" كون ذلك مختص باليقظة فقط.

ودليل ذلك الحديث المشهور في اختصام الملأ الأعلى الذي خرّجه الإمام أحمد -رحمه الله- بسنده من حديث معاذ بن جبل - رضي الله عنه - قال: احتُبِس علينا رسول الله- ﷺ - ذات غداة في صلاة الصبح حتى كدنا نتراءى قرن الشمس، فخرج رسول الله - ﷺ - سريعاً فثوّب بالصلاة وصلى وتجوّز في صلاته، فلما سلم قال: (كما أنتم على مصافكم كما أنتم). ثم أقبل إلينا فقال: (إني سأحدثكم ما حبسني عنكم الغداة؛ إني قمت من الليل فصليت ما قُدِّر لي، فنعست في صلاتي حتى استيقظت، فإذا أنا بربي عز وجل في أحسن صورة، فقال: يا محمد، أتدري فيمَ يختصم الملأ الأعلى؟ قلت: لا أدري يا رب. قال: يا محمد، فيم يختصم الملأ الأعلى؟ قلت: لا أدري يا رب. قال: يا محمد فيم يختصم الملأ الأعلى؟ قلت: لا أدري يا رب. فرأيته وضع كفّه بين كتفيّ حتى وجدت برْد أنامله بين صدري، فتجلّى لي كل شيء وعرفت، فقال: يا محمد، فيم يختصم الملأ الأعلى؟ قلت: في الكفّارات. قال: وما الكفارات؟ قلت: نقل الأقدام إلى الجمعات، والجلوس في المساجد بعد الصلوات، وإسباغ الوضوء على الكريهات. فقال: وما الدرجات؟ قلت: إطعام الطعام، ولين الكلام، والصلاة والناس نيام. قال: سلْ. قلت: "اللهم إني أسألك فعل الخيرات، وترك المنكرات، وحب المساكين، وأن تغفر لي وترحمني، وإذا أردت فتنة في قوم فتوفَّني غير مفتون، وأسألك حبك وحب

من يحبك وحب عمل يقربني إلى حبك). وقال رسول الله - ﷺ -: (إنها حقّ، فادرسوها وتعلموها)[١].

فهذا الحديث دليل على شرف النبي – وتفضيله بتعليمه ما في السموات والأرض، وتجلى ذلك له مما تختصم في الملائكة في السماء وغير ذلك [٢]، وفيه دلالة مباشرة على أن الحق تبارك وتعالى قد أوقع في صدره - ﷺ - تلك الأمور دون واسطة من ملك، ودون أن يكون كلاماً من وراء حجاب، وهذا هو إلهام الأنبياء عليهم أفضل الصلاة والتسليم.

الإلهام غير المباشر:

وهو ما كان بواسطة الملك، فيلقي في رُوع النبي - ﷺ -، ما يؤمر به من غير صوت يسمعه، ويعتبر هذا من إلهام الأنبياء.

ودليل ذلك ما جاء من حديث أبي أمامة - رضي الله عنه - قال: قال رسول - ﷺ -: (إن روح القدس نفث في رُوعِي أن نفساً لن تموت حتى تستكمل أجلها، وتستوعب رزقها، فاتقوا الله، وأجملوا في الطلب، ولا يحملن أحدكم استبطاء الرزق أن يطلبه بمعصية الله، فإن الله تعالى لا يُنال ما عنده إلا بطاعته)[٣].

ثانياً: إلهام غير الأنبياء.

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٥: ٢٤٣) نسخة مؤسسة الرسالة (٣٦: ٤٢٢-٤٢٣، حديث رقم: ٢٢١٠٩) وأخرجه الترمذي في سننه (٣٢٣٣، ٣٢٣٤، ٣٢٣٥) وقال: حديث حسن صحيح، وقال – أيضاً -: سألت محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث فقال: هذا حديث حسن صحيح. وصحح ذلك الألباني في صحيح. ينظر: صحيح الترمذي ٢: ٣١٧، ٣١٨،٣١٩.

(٢) اختيار الأولى في شرح حديث اختصام الملأ الأعلى: ٤٠.

(٣) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ١٠: ٢٦. وصحح هذا الحديث الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته ١: ٤١٩، ٤٢٠.

وهذا النوع من الإلهام يكون للأولياء وغيرهم، فأما إلهام الأولياء فيكون قائما على مقدار العلاقة الروحانية بين العبد وخالقه، فيختص الله من يتقيه بهداية خاصة، يلهمه بها الحق والصواب، ويرشده إلى الفارق بين الحق والباطل، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا وَيُكَفِّرۡ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡۗ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ ٢٩﴾[1] قال القرطبي في تفسير هذه الآية: "فرقاناً يفرق في قلوبهم بين الحق والباطل حتى يعرفوه، ويهتدوا بذلك الفرقان"[2].

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَءَامِنُواْ بِرَسُولِهِۦ يُؤۡتِكُمۡ كِفۡلَيۡنِ مِن رَّحۡمَتِهِۦ وَيَجۡعَل لَّكُمۡ نُورٗا تَمۡشُونَ بِهِۦ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ٢٨﴾[3] قال ابن كثير: "يجعل لكم نورا تمشون به" يعني؛ هدىً يُتَبَصَّرُ به من العمى والجهالة[4]، وقال الطبري: "المراد بالنور: الفرقان، واتباعهم للنبي - ﷺ -"[5].

وقال النبي - ﷺ -: (إن لله عباداً يعرفون الناس بالتوسم)[6]، ومن حديث أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - أنه قال: قال النبي - ﷺ -: (اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله)[7].

---

(١) الأنفال:٢٩.

(٢) جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٦: ٢٢٦.

(٣) الحديد: ٢٨.

(٤) تفسير القرآن العظيم ٤: ٣١٧.

(٥) جامع البيان عن تأويل آي القرآن ١٣: ٢٤٥.

(٦) رواه الطبراني في الأوسط (٣٠٨٦) وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة ٤: ٢٦٧ (١٦٩٣).

(٧) أخرجه الترمذي في سننه (٣١٢٧) وقال: حديث غريب، إنما نعرفه من هذا الوجه، وقد روي عن بعض بعض أهل العلم. وضعفه الألباني إلا أنه جعل حديث (إن لله عبادا يعرفون الناس بالتوسم) يصلح أن يكون شاهداً لحديث (فراسة المؤمن) سلسلة الأحاديث الصحيحة ٤: ٢٦٨. وأخرجه عبد الرزاق في =

يقول ابن القيم: "وأما فراسة الصادقين العارفين بالله وأمره؛ فإن همتهم لما تعلقت بمحبة الله ومعرفته وعبوديته، ودعوة الخلق إليه على بصيرة، كانت فراستهم متصلة بالله متعلقة بنور الوحي مع نور الإيمان، فميزت بين ما يحبه الله وما يبغضه، من الأعيان والأقوال والأعمال، وميزت بين الخبيث والطيب، والمحق والمبطل والصادق والكاذب، وعرفت مقادير استعداد السالكين إلى الله، فحملت كل إنسان على قدر استعداده، علماً وإرادة وعملاً"[1].

يقول الشيخ الدكتور: يوسف القرضاوي: "ولا نزاع في أن الإيمان والعبادة والتقوى، ومجاهدة النفس، لها أثر في تنوير العقل، وهداية القلب، والتوفيق إلى إصابة الحق في الأقوال والسداد في الأعمال، والخروج من مضايق الاشتباه إلى باحات الوضوح، ومن اضطراب الشك إلى ثبات اليقين.

كما أنه لا نزاع في أن يكشف الله لبعض المتقين من عباده من حقائق العلم، وأنوار المعرفة، في فهم كتابه أو سنة نبيه - ﷺ -، بمحض الفيض الإلهي والفتح الرباني، ما يلهث كثيرون ليحصلوا عليه بالمذاكرة والتحصيل، فلا يظفرون بما يدانيه، بشرط أن يحصلوا على الأدوات الضرورية لفهم العلم.

وهذا ما جعل كثيراً من كبار العلماء المؤلفين في التفسير والحديث والفقه وغيرها، يجعلون في عناوين كتبهم كلمات مثل: الفتح، الفيض ونحوهما.

ولا نزاع كذلك في أن يوهب بعض الناس من صدق الفراسة وقوتها ما يستطيع به أن يكتشف شخصية المرء يلقاه بنظرة إليه، أو كلمة يسمعها منه، أو يقرأ أفكاره، أو يعرف ما يجول بنفسه.

=

المصنف باب القدر ١١: ١٢٥ (٢٠١٠٠).

(١) مدارج السالكين ١: ١٤٧.

وهي موهبة فطرية لدى بعض الناس تقويها الرياضة والمجاهدة، وتنميها تقوى الله، ويصقلها الإيمان واليقين بالله تعالى وبالقدر الآخرة، حتى إن المؤمن لتصدق فراسته، كأنما ينظر بنور الله، وينطق بلسان القدر، **ويبصر** الغيب من وراء ستر رقيق"[1].

وهذا هو الإلهام الذي يغلب عليه أن يكون حقاً إلا أنه إلهام لغير معصوم، فلا يلزم منه الإلزام للآخرين أو تأسيس أحكام بناء عليه، أو أخذه على سبيل القطع، والعمل بذلك، وإنما هو إلهام ينير البصيرة ويقذف في القلب خواطر تولد لديه اطمئناناً للحق، وتميزه عن الباطل، إلا أنه لا يكون مصدرا من مصادر **التشريع** ولا يعارض به نصاً من كتاب أو سنة ولكنه قد يكون مرجحا في حال عدم وجود دليل.

وأما إلهام غير الأولياء من عامة الناس، فهو إلهام عام لا يلزم منه أن يكون نابعاً من رياضة أو تقوى وورع، فيلهم الله عز وجل الإنسان لما فيه مصلحته ومعاشه من الحياة الدنيا، وما فيه ضرر على صحته، فيلهمه تحريك يديه ورجليه لينجو من الغرق، ويلهمه البحث عن الطعام ليسكن عنه الجوع، ويلهمه عدم سلوك طريق معين خشية الخطر.

وهذا النوع من الإلهام يدخل فيه شيء من الفراسة، لذا يقول ابن القيم في معرض حديثه عن أنواع الفراسة: "الفراسة نوعان: فراسة علوية شريفة، مختصة بأهل الإيمان، وفراسة سفلية دنيئة مشتركة بين المؤمن والكافر، وهي فراسة أهل الرياضة والجوع والسهر والخلوة، وتجريد البواطن من أنواع الشواغل، فهؤلاء لهم فراسة كشف الصور والإخبار ببعض المغيبات السفلية التي لا يتضمن كشفها والإخبار بها كمالا للنفس ولا زكاة ولا إيماناً ولا معرفة، وهؤلاء لا تتعدى فراستهم هذه

---

(١) موقف الإسلام من الإلهام والكشف والرؤى والتمائم والكهانة والرقى: ٣٠.

السفليات، لأنهم محجوبون عن الحق تبارك وتعالى، فلا تصعد فراستهم إلى التمييز بين أوليائه وأعدائه، وطريق هؤلاء وهؤلاء"[١].

ولكن ينبغي أن نلحظ أن هناك فرقاً بين الفرسة وبين الإلهام، رغم ما بينهما من تداخل، فأصل الفراسة يتعلق بنوع كسب وتحصيل، وهذا الكسب والتحصيل يولد خواطر وإلهامات ترد على النفوس تقوي فراسة الناظر، أما الإلهام فهو موهبة مجردة لا تنال بكسب البتة[٢] فالفراسة كسب وتحصيل والإلهام موهبة مجردة، إلا أن الفراسة تولد إلهاما وخواطر على القلب تدفعه لفعل أو ترك، أو اصدار حكم.

---

(١) مدارج السالكين ١: ١٤٦-١٤٧.

(٢) مدارج السالكين ١: ٥٣.

المبحث الخامس: الأَلْفَاظُ ذَاتُ الصِّلَةِ بالإلهام:

• الوسوسة، هي حديث النفس والأفكار، وحديث الشيطان بما لا نفع فيه ولا خير[١].

• التجلي: ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب وإنما جمع الغيوب باعتبار تعدد موارد التجلي[٢].

• الكشف في اللفظ رفع الحجاب وفي الاصطلاح هو الإطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودا وشهودا[٣].

• النفث: نفخ ليس معه ريق[٤] وقد حدث لرسول الله - ﷺ - نفث كما في قوله -ﷺ-: (إن روح القدس قد نفث في رُوعي)[٥].

• التحديث ويراد به عند الصوفية مرتبة الإلهام[٦].

ولم يرتض ابن القيم تسمية الإلهام بالتحديث وذلك لأن التحديث أخص من الإلهام وذلك لأمرين:

أحدهما: أن الإلهام يكون لعموم المؤمنين ولا يختص به أحد دون أحد كما في الآية ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۝٧﴾ ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۝٨﴾[٧].

---

(١) تاج العروس من جواهر القاموس ١٧/ ١٢.

(٢) التوقيف على مهمات التعاريف: ١٦١.

(٣) التعريفات: ٢٣٧.

(٤) غريب الحديث: ٢/ ٤٢٢.

(٥) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ١٠: ٢٦. وصحح هذا الحديث الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته ١: ٤١٩، ٤٢٠.

(٦) ينظر مدارج السالكين (١\ ٤٤، ٥٠).

(٧) الشمس: ٧ -٨ .

الثاني: أن التحديث لا يكون لعموم المؤمنين بدليل تخصيص الرسـول - ﷺ - عمر - رضي الله عنه - به دون الأمة حيث قال - ﷺ -: (إن يكن في هذه الأمة أحد فعمر)[1][2].

(١) أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة: (٣٦٨٩) ومسلم من حديث عائشة: (٢٣٩٨).

(٢) ينظر مدارج السالكين (١\ ٤٤، ٥٠).

المبحث السادس: درجات الإلهام:

قال الهروي رحمه الله: "وهو على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: نبأ يقع وحيا قاطعا مقرونا بسماع إذ مطلق النبأ الخبر الذي له شأن فليس كل خبر نبأ وهو نبأ خبر عن غيب معظم، ويريد بالوحي والإلهام الإعلام الذي يقطع من وصل إليه بموجبه إما بواسطة سمع أو هو الإعلام بلا واسطة [(١)].

قلت[(٢)]:أما حصوله بواسطة سمع فليس ذلك إلهاما بل هو من قبيل الخطاب وهذا يستحيل حصوله لغير الأنبياء وهو الذي خص به موسى - عليه السلام - إذ كان المخاطِب هو الحق عز و جل

وأما ما يقع لكثير من أرباب الرياضات من سماع فهو من أحد وجوه ثلاثة لا رابع لها؛ أعلاها أن يخاطبه الملك خطابا جزئيا فإن هذا يقع لغير الأنبياء فقد كانت الملائكة تخاطب عمران بن حصين بالسلام فلما اكتوى تركت خطابه فلما ترك الكي عاد إليه خطاب ملكي. وهو نوعان:

أحدها: خطاب يسمعه بأذنه وهو نادر بالنسبة إلى عموم المؤمنين.

والثاني خطاب يلقى في قلبه يخاطب به الملك روحه كما في الحديث المشهور: (إن للملك لمة بقلب ابن آدم وللشيطان لمة فلمة الملك إيعاد بالخير وتصديق بالوعد ولمة الشيطان إيعاد **بالشر** وتكذيب بالوعد)[(٣)] ثم قرأ: ﴿ٱلشَّيۡطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلۡفَقۡرَ وَيَأۡمُرُكُم بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغۡفِرَةً مِّنۡهُ وَفَضۡلٗاۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٞ ٢٦٨﴾[(٤)] وقال

---

(١) مدارج السالكين ١: ٥٤. موقف الإسلام من الإلهام والكشف والرؤى ومن التمائم والكهانة والرقى: ١٩-٢٠.

(٢) القائل هو ابن قيم الجوزية.

(٣) سنن الترمذي: (٢٩٨٨) وقال: حديث حسن غريب. وصححه الألباني في صحيح سنن الترمذي ٣: ٢٠٠.

(٤) البقرة: ٢٦٨.

تعالى: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾[1] قيل في تفسيرها: قَوُّوا قلوبهم وبشروهم بالنصر وقيل احضروا معهم القتال. والقولان حق فإنهم **حضروا** معهم القتال وثبتوا قلوبهم.

ومن هذا الخطاب واعظ الله - ﷻ - في قلوب عباده المؤمنين كما في جامع الترمذي ومسند أحمد من حديث النواس بن سمعان عن النبي - ﷺ -: (إن الله تعالى ضرب مثلا صراطا مستقيما، وعلى جنبتي **الصراط** سوران، فيهما أبواب مفتحة، وعلى الأبواب ستور مرخاة، وعلى باب الصراط داع يقول: يا أيها الناس، ادخلوا **الصراط** جميعاً، ولا تتعرجوا، وداع يدعو من فوق الصراط، فإذا أراد أن يفتح شيئاً من تلك الأبواب، قال: ويحك لا تفتحه، فإنك إن تفتحه تلجه، **والصراط**: الإسلام، والسوران: حدود الله، والأبواب المفتحة: محارم الله، وذلك الداعي على رأس الصراط: كتاب الله، والداعي من فوق الصراط: واعظ الله في قلب كل مسلم[2].

قال الهروي: فهذا الواعظ في قلوب المؤمنين هو الإلهام الإلهي بواسطة الملائكة، وأما وقوعه بغير واسطة فمما لم يتبين بعد والجزم فيه بنفي أو إثبات موقوف على الدليل والله أعلم[3].

الدرجة الثانية: إلهام يقع عيانا وعلامة صحته أنه لا يخرق سترا ولا يجاوز حدا ولا يخطئ أبدا.

الفرق بين هذا وبين الإلهام في الدرجة الأولى أن ذلك علم شبيه **بالضروري** الذي لا يمكن دفعه عن القلب وهذا معاينة ومكاشفة فهو فوقه في الدرجة وأتم منه ظهورا ونسبته إلى القلب نسبة المرئي إلى العين، وذكر له ثلاث علامات:

---

(١) الأنفال:١٢.

(٢) المسند للإمام أحمد ٤: ١٨٢ – ١٨٣ (١٧٦٣٢) الترمذي ٥: ١٤٤ (٢٨٥٩) وقال عنه: هذا حديث غريب.

(٣) مدارج السالكين ١: ٥٥.

إحداها: أنه لا يخرق سترا أي صاحبه إذا كوشف بحال غير المستور عنه لا يخرق ستره ويكشفه خيرا كان أو شرا أو أنه لا يخرق ما ستره الله من نفسه عن الناس بل يستر نفسه ويستر من كوشف بحاله

الثانية: أنه "لا يجاوز حدا"؛ يحتمل وجهين:

أحدهما: أنه لا يتجاوز به إلى ارتكاب المعاصي وتجاوز حدود الله مثل الكهان وأصحاب الكشف الشيطاني.

الثاني: أنه لا يقع على خلاف الحدود **الشرعية**، مثل أن يتجسس به على العورات التي نهى الله عن التجسس عليها، وتتبعها. فإذا تتبعها وقع عليها بهذا الكشف، فهو شيطاني لا رحماني

الثالثة: أنه لا يخطئ أبدا بخلاف الشيطاني فإن خطأه كثير، كما قال النبي - ﷺ - لابن صائد: "ما ترى؟ قال أرى صادقا وكاذبا. فقال: لُبِّس عليه"[1]. فالكشف الشيطاني لا بد أن يكذب ولا يستمر صدقه ألبتة.

الدرجة الثالثة: إلهام يجلو عين التحقيق صرفا وينطق عن عين الأزل محضا والإلهام غاية تمتنع الإشارة إليها.

عين التحقيق عنده[2] هي الفناء في شهود الحقيقة، بحيث يضمحل كل ما سواها في ذلك الشهود وتعود الرسوم أعداما محضة. فالإلهام في هذه الدرجة؛ يجلو هذا العين للمُلْهَم صرفا، بحيث لا يمازجها شيء من إدراك العقول ولا الحواس. فإن كان هناك إدراك عقلي أو حسي لم يتمحض جلاء عين الحقيقة، والناطق عن هذا الكشف عندهم لا يفهم عنه إلا من هو معه ومشارك له.

---

(١) الترمذي ٤: ٥١٧ (٢٢٤٧) وقال: حديث حسن.

(٢) أي: الصوفي.

وعند أرباب هذا الكشف أن كل الخلق عنه في حجاب وعندهم أن العلم والعقل والحال حجب عليه، وأن خطاب الخلق إنما يكون على لسان الحجاب وأنهم لا يفهمون لغة ما وراء الحجاب من المعنى المحجوب، فلذلك تمتنع الإشارة إليه، والعبارة عنه، فإن الإشارة والعبارة إنما يتعلقان بالمحسوس والمعقول، وهذا أمر وراء الحس والعقل.

وحاصل هذا الإلهام: أنه إلهام ترتفع معه الوسائط وتضمحل وتعدم، لكن في الشهود لا في الوجود.

وأما الاتحادية القائلون بوحدة الوجود فإنهم يجعلون ذلك اضمحلالا وعدما في الوجود، ويجعلون صاحب المنازل منهم، وهو برئ منهم عقلا ودينا وحالا ومعرفة. والله أعلم[1].

(١) ينظر مدارج السالكين ١: ٥٤ – ٦٠. (بتصرف).

المبحث السابع: حكم الإلهام

عندما نتحدث عن حكم الإلهام فنحن نقصد دلالة الإلهام التي يستند عليها المُلْهَم، ويبني عليها أحكاماً، ويلزم الغير بها، ويعتبر ذلك الإلهام مصدرا تشريعياً له.

أولاً: حكم إلهام الانبياء:

لا نزاع بين أحد من أهل الإسلام في أن إلهام الأنبياء جزء من الوحي المعصوم، وفيه جاء مثل قوله - ﷺ -: (إن روح القدس نفث في رُوعي: أن نفسا لن تموت حتى تستكمل أجلها وتستوعب رزقها)[١].

كما أنه لا نزاع بينهم في أن رؤيا الأنبياء وحي أيضاً، وهي تدخل مع الإلهام في قوله تعالى: ﴿ ۞ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴿٥١﴾ ﴾[٢] فقوله (إلا وحيا) يشمل الإلهام في اليقظة والرؤيا في المنام[٣].

فإلهام الله تعالى لأنبيائه حق وهو بالنسبة للنبي - عليه السلام - حجة في حقه، كذلك هو في حق امته، ويكفر منكر حقيقته ويفسق تارك العمل به كالقران[٤].

ثانيا: إلهام غير الأنبياء:

إن الهام غير الانبياء من الأولياء ونحوهم ليس بحجة، لان من ليس معصوما لا ثقة بخواطره لأنه لا يامن من دسيسة الشيطان فيها.

---

(١) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ١٠: ٢٦. وصحح هذا الحديث الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته ١: ٤١٩، ٤٢٠.

(٢) الشورى:٥١.

(٣) موقف الإسلام من الإلهام والكشف والرؤى والتمائم والكهانة والرقى: ٢٩.

(٤) شرح جمع الجوامع ٢/ ٣٥٦.

والإلهام يقع للأولياء وغيرهم على صور شتى، فما كان منها متعلق بأمور المعاش، وتحقيق المصالح الدنيوية، فهذا مقبول في الأخذ به في حق الْمُلْهَم، وأمثلته كثيرة جداً، كما يقع في النفوس من تأثير بعض الرؤى، أو الفراسة، أو الخواطر.

ويمكننا أن نصنف الإلهام لغير الأنبياء إلى صنفين:

الأول: إلهام في الأمور الدنيوية والحياتية بما لا يمس الأحكام الشرعية.

وهذا النوع من الإلهام ليس مورد بحثنا، وهو إما أن يكون أمراً عرضياً، وهذا قد يحصل من خلال صفاء معين، أو فراسة ثاقبة، ويؤصل له البعض كعلم قائم بنفسه له أسس وقواعد، ويطلق عليه البعض (الحاسة السادسة) التي تحدث للمرء نوعا من التخاطر أو الاستبصار أو التنبؤ، بأمور لا يملك عليها دليلا حسيا، فتنكشف له بعض الأمور أو تصدق تنبؤاته وخواطره أو تنكشف له الرؤى فيشاهد ما لا يشاهده غيره كظهور صورة محتويات دفتر أو قراءة أفكار شخص ما ونحو ذلك[1]، وهذا علم له مجاله التخصصي في علم النفس ويسمى بعلم ما وار النفس أو (باراسيكولوجي).

ولا نريد أن ندخل في هذا المجال، فهو علم ليس عليه دليل، والخلاف فيه بين علماء النفس كبير وواسع وجلهم يشككون في وجوده[2].

الثاني: إلهام يتعلق بالأحكام الشرعية.

وهذا النوع من الإلهام هو مورد بحثنا ونقاشنا في بيان دلالته والأخذ بها، وقد اختلف فيه العلماء، فهناك من ذهب إلى الإيمان بالإلهام وبالغ في إثباته حتى عده مصدرا من مصادر التشريع، وفي الطرف الآخر كان هناك فريق على النقيض تماماً، فريق يرى إنكار ذلك جملة وتفصيلا، وأن ما يحدث من خواطر، إنما هي وساوس لا دليل على صحتها، وأنها وساوس شيطانية يجب البعد عنها وعدم الالتفات لها. ويقف

---

(١) ينظر في ذلك: البارا سيكولجي بين المطرقة والسندان: ١٨.

(٢) المصدر السابق: ٢٧.

بينهما على المتصف فريق لا ينكر بإطلاق ولا ينفي بإطلاق، فيثبت الخواطر والإلهامات وفق ضوابط وشروط متى ما تحققت أخذ بالإلهام ومتى ما نتفت تلك الشروط والضوابط، سقط الأخذ بالإلهام وكان من وساس الشيطان. وسنلقي الضوء على تلك الآراء وحججها ونبين الراجح منها بحول الله تعالى.

المبحث الثامن: الإلهام عند المتصوفة:

الإلهام عند الصوفية، ليست من المصادر المتفق عليها بشكل تام عند جميع الصوفية، فلهم فيها آراء متعددة، ويختلفون في حجية الإلهام والأخذ به، في اصدار الأحكام أو الحكم على بعض الشرائع.

أولاً: القائلون بحجية الإلهام:

يقولون: إن الإلهام حجة وهو بمنزلة الوحي المسموع عن الرسول - ﷺ -، وهذا القول لبعض الصوفية[١].

قال صاحب مراقي السعود وشرحه نشر البنود:

وقد رآه بعض من تصوف وعصمة النبي توجب اقتفا

يعني أن بعض المتصوفة رأوا الاحتجاج بالإلهام في حق نفسه، دون غيره[٢].

وعده الغزالي من العلوم التي تهجم على القلب لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل، وأن الصوفية مالوا إلى العلوم الإلهامية دون التعلمية، ولم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون والبحث عن الأقاويل والأدلة، بل قالوا: الطريق لذلك تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى[٣].

والعمل بالإلهام أو بموجب الخطأ الي يوجد في القلب، حكاه شيخ الإسلام ابن تيمية عن بعض شيوخ الصوفية، الذي أمر أتباعه بالاستعانة به بعد موته، فقال لهم:

---

(١) قواطع الأدلة ٥: ١٢٠. فصول البدائع ٢: ٤٤٥.

(٢) نشر البنود على مراقي السعود ٢: ٢٦٨

(٣) إحياء علوم الدين ٣: ٢٠ – ٢١ (بتصرف)

إذا كانت لأحدكم حاجة فليستغث بي، وليستنجدني وليستوصني، أنا أفعل بعد موتي، ماكنت أفعل في حياتي[١].

وقال أبو المواهب الشاذلي، في معرض رده على من أنكر قول القائل (حدثني قلبي عن ربي): "لا إنكار؛ لأن المراد، أخبرني قلبي عن ربي من طريق الإلهام الذي هو وحي الأولياء"[٢].

وقد وردت أقوال عن بعض المتصوفة برد الإلهام إذا كان مخالفا للكتاب والسنة، قال ابن عربي في الفتوحات المكية:

لا تحكمن بإلهام تجده فقد ... يكون في غير ما يرضاه واهبه
واجعل شريعتك المثلى مصححة ... فإنها تمر بجنبه كاسبه[٣]

وقال أبو الحسن الشاذلي: "إذا عارض كشفك الكتاب والسنة، فتمسك بالكتاب والسنة، ودع الكشف، وقل لنفسك: لأن الله تعالى قد ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة، ولم يضمنها لي في جانب الكشف ولا الإلهام و لا المشاهدة"[٤].

وقال التفتازاني في شرحه للعقائد النسفية: "الإلهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للإلزام على الغير، وإلا فلاشك أنه قد يحصل به العلم"[٥].

ويفرّق القائلون بحجية الإلهام من الصوفية بين الإلهامين: إلهام الولي، وإلهام النبي، فقالوا: بأن إلهام الولي لا يكون إلا موافقاً لما جاء به نبيهم، ولا يتلقّون العلم إلا

---

(١) مجموع الفتاوى ١٧: ٤٥٧.

(٢) طبقات الشعراني ٢: ٦٨. وينظر: المصادر العامة للتلقي عند الصوفية: ٢٦٨

(٣) الفتوحات المكية ١: ٢٨٥ (الباب السابع والخمسون في معرفة تحصيل الإلهام)

(٤) طبقات الشعراني ٢: ٥.

(٥) شرح العقائد النسفية: ٢٢

بواسطة روح النبي المتبوع، ولا كذلك إلهام النبي، فإنه لا يشترط لقبوله موافقة شريعة غيره، بل يكون ناسخاً لشرع من تقدمه فيما إذا خالفه[١].

ومجمل ما استدل به المثبتون لحجية الإلهام هي:

١- قوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾[٢] فبين أن النفوس ملهمة.

٢- قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ۝٦٨﴾[٣]، أي ألهمها حتى عرفت مصالحها، فيؤخذ منه مثل ذلك للآدمي بطريق الأولى.

٣- واستدلوا بقوله - ﷺ -: (اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله)[٤].

٤- قوله - ﷺ - لوابصة - رضي الله عنه -: (استفت قلبك واستفت نفسك - ثلاث مرات - البرُّ ما اطمأنت إليه النفس، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك). فجعل شهادة قلبه حجة مقدمة على الفتوى[٥].

٥- واستدلوا بحديث عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت: قال رسول الله - ﷺ -: (قد كان في الأمم محدَّثون، فإن يكن في هذه الأمة أحد منهم فهو عمر)[٦].

---

(١) الإلهام مفهومه ودلالته وموقف الأصوليين والصوفية منه: ٦٦.

(٢) الشمس:٨.

(٣) النحل:٦٨.

(٤) أخرجه الترمذي في سننه (٣١٢٧) وقال: حديث غريب، إنما نعرفه من هذا الوجه، وقد روي عن بعض اهل العلم. وضعفه الألباني إلا أنه جعل حديث (إن لله عبادا يعرفون الناس بالتوسم) يصلح أن يكون شاهداً لحديث (فراسة المؤمن) سلسلة الأحاديث الصحية ٤: ٢٦٨. وأخرجه عبد الرزاق في المصنف باب القدر ١١: ١٢٥ (٢٠١٠٠).

(٥) مسند الإمام أحمد ٤: ٢٢٨ (١٨٠٠١، ١٨٠٠٦) وحسنه الألباني لغيره في "صحيح الترغيب" ٢: ١٥١ ١٥١ (١٧٣٤).

(٦) أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة: (٣٦٨٩) ومسلم من حديث عائشة: (٢٣٩٨).

أي ملهَم – بفتح الهاء – كأنه يوحى إليه ويحادثه ربه، أو تحدثه الملائكة في قلبه[١].

مناقشة أدلتهم وشبهاتهم في الأخذ بالإلهام:

١- استدلالهم بقول الحق تبارك وتعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾[٢]، فإن للآية معنيان:

الأول: أن الاستعداد للفجور والتقوى أمر ركزه الله في الفطرة، فالإنسان قد خلق مزوداً باستعدادات متساوية للخير **والشر**، والهدى والضلال، بحكم ازدواج طبيعته وخَلْقه من طين الأرض ونفخة الروح.

الثاني: أن معنى (ألهمها) بين لها وعرفها اياهما، بحيث تميز رشدها من ضلالها[٣].

٢- واستدلالهم بقول الحق تبارك وتعالى: قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ۝٦٨﴾[٤] فهذا من دلائل ربوبية الله سبحانه وتعالى، فقد هدى الدواب والطيور والحشرات لما تدبر به أمر نفسها ونوعها، ولم يحرم الإنسان من هذا النوع من الهدية[٥].

٣- استدلالهم بقوله – ﷺ –: (اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله)[٦]، فهذا فهذا حديث لم يصل لدرجة الصحة التي يحتج بها، فقد ضعفه أهل العلم، وعلى فرض

---

(١) قواطع الأدلة ٥: ١٢٣.

(٢) الشمس: ٨.

(٣) موقف الإسلام من الإلهام والكشف والرؤى والتمائم والكهانة والرقى: ٤٣ – ٤٤.

(٤) النحل: ٦٨.

(٥) موقف الإسلام من الإلهام والكشف والرؤى والتمائم والكهانة والرقى: ٤٤ (بتصرف).

(٦) أخرجه الترمذي في سننه (٣١٢٧) وقال: حديث غريب، إنما نعرفه من هذا الوجه، وقد روي عن بعض بعض أهل العلم. وضعفه الألباني إلا أنه جعل حديث (إن لله عبادا يعرفون الناس بالتوسم) يصلح أن =

صحته فليس فيه ما يدل على الإلهام، بل غاية ما فيه أنه يتعلق بفراسة المؤمن التي تحصل من نوع كسب وتحصيل، مع أننا لا ننكر أن للإيمان والتقوى دور في جلاء الحقائق، والقلب المعمور بالتقوى إذا رجح بإرادته، فهو ترجيح شرعي كما نص على ذلك شيخ الاسلام ابن تيمية[١].

٤- قوله - ﷺ - لوابصة - رضي الله عنه -: (استفت قلبك واستفت نفسك - ثلاث مرات - البرُّ ما اطمأنت إليه النفس، والاثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك)[٢].

فهذا الحديث لم يجيء بلفظ عام، بحيث تؤخذ منه قاعدة عامة، بل جاء في واقعة معينة لشخص معين، حيث جاء وابصة - رضي الله عنه -، يسأل عن البر والإثم، فأجابه النبي - ﷺ - إجابة خاصة، وكما هو معلوم في علم الأصول فإن وقائع الأعيان لا عموم لها، وعلى فرض العموم، فموضع هذا فيما لا نص فيه ولا حجة شرعية[٣].

قال ابن القيم رحمه الله: "لا يجوز العمل بمجرد فتوى المفتي إذا لم تطمئن نفسه، وحاك في صدره من قبوله، وتردد فيها؛ لقوله - ﷺ -: (استفت نفسك وإن أفتاك الناس وأفتوك)[٤]. فيجب عليه أن يستفتي نفسه أولا، ولا تخلصه فتوى المفتي من الله إذا كان يعلم أن الأمر في الباطن بخلاف ما أفتاه، كما لا ينفعه قضاء القاضي له بذلك، كما قال النبي -ﷺ-: (من قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة

=

يكون شاهداً لحديث (فراسة المؤمن) سلسلة الأحاديث الصحية ٤: ٢٦٨. وأخرجه عبد الرزاق في المصنف باب القدر ١١: ١٢٥ (٢٠١٠٠).

(١) ينظر مجموع فتاوى ابن تيمية ١٠: ٤٧٢ وما بعدها.

(٢) مسند الإمام أحمد ٤: ٢٢٨ (١٨٠٠١، ١٨٠٠٦) وهو من أحاديث الأربعين النووية، وقد حسنه النووي والمنذري والشوكاني، وحسنه الألباني لغيره في "صحيح الترغيب" ٢: ١٥١ (١٧٣٤).

(٣) موقف الإسلام من الإلهام والكشف والرؤى والتمائم والكهانة والرقى: ٤٦.

(٤) مسند الإمام أحمد ٤: ٢٢٨. وهو حديث ضعيف منقطع الإسناد. ينظر: تحقيق مسند الإمام أحمد ٢٩: ٥٢٣.

من نار)، والمفتي والقاضي في هذا سواء، ولا يظن المستفتي أن مجرد فتوى الفقيه تبيح له ما سأل عنه إذا كان يعلم أن الأمر بخلافه في الباطن، سواء تردد أو حاك في صدره، لعلمه بالحال في الباطن، أو لشكه فيه، أو لجهله به، أو لعلمه جهل المفتي، أو محاباته في فتواه، أو عدم تقيده بالكتاب والسنة، أو لأنه معروف بالفتوى بالحيل والرخص المخالفة للسنة، وغير ذلك من الأسباب المانعة من الثقة بفتواه، وسكون النفس إليها، فإن كان عدم الثقة والطمأنينة لأجل المفتي يسأل ثانياً وثالثاً حتى تحصل له الطمأنينة، فإن لم يجد فلا يكلف الله نفساً إلا وسعها والواجب تقوى الله بحسب الاستطاعة"[(١)].

وبهذا يكون الاستدلال بهذا الحديث على حجية الخواطر والإلهامات في مواجهة أدلة الشرع استدلالاً باطلاً[(٢)].

٥- قوله - ﷺ -: قد كان في الأمم محدَّثون، فإن يكن في هذه الأمة أحد منهم فهو عمر[(٣)].

فهذا الحديث صحيح متفق على صحته، ولكن لا دليل فيه على حجية الأخذ بدلالة الإلهام، وأن على المُحَدَّث أو المُلْهم أن يعمل بحديث قلبه في مواجهة الشرع[(٤)].

ونقل العلامة ابن القيم عن شيخه ـ ابن تيمية ـ قوله: "وأما ما يقوله كثير من أصحاب الخيالات والجهالات: حدثني قلبي عن ربي، فصحيح أن قلبه حدثه؛ ولكن عمن: عن شيطانه أو عن ربه؟ فإذا قال حدثني قلبي عن ربي كان مسندا الحديث إلى من لم يعلم أنه حدثه به، وذلك كذب.

---

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين ٤: ٢٥٤.

(٢) موقف الإسلام من الإلهام والكشف والرؤى والتمائم والكهانة والرقى: ٤٦.

(٣) أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة: (٣٦٨٩) ومسلم من حديث عائشة: (٢٣٩٨).

(٤) موقف الإسلام من الإلهام والكشف والرؤى والتمائم والكهانة والرقى: ٥٠.

قال: ومُحَدَّث الأمة[١] لم يكن يقول ذلك ولا تفوه به يوما من الدهر، وقد أعاذه الله من أن يقول ذلك، بل كتب كاتبه يومًا: هذا ما أرى الله أمير المؤمنين عمر بن الخطاب فقال: (لا، امحُه واكتب هذا ما رأى عمر بن الخطاب فإن كان صوابا فمن الله وإن كان خطأ فمن عمر والله ورسوله منه بريء)[٢].

وقال في الكلالة: (أقول فيها برأيي فإن يكن صوابا فمن الله وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان).

فهذا قول المحدَّث بشهادة الرسول - ﷺ - وأنت ترى الاتحادي والحلولي والإباحي الشطاح والسماعي مجاهر بالقِحة[٣] والفرية يقول: حدثني قلبي عن ربي، فانظر إلى ما بين القائلين والمرتبتين والقولين والحالين وأعط كل ذي حق حقه ولا تجعل الزغل والخالص شيئا واحدا"[٤].

ثانياً: النافون لحجية الإلهام.

عدَّه الفَنَاري من الأدلة الفاسدة وقال: "هو للنبي - ﷺ - حجة عليه وعلى غيره، لا لغيره، إلا للولي على نفسه لأنه في حقه ملحق بوحي نبيه كرامة له ببركة متابعته"[٥] وأنه ملتبس بالهواجس والوساوس فلا يتبع إلا إذا كان على وفق الحجج الشرعية، كيف وإذا وجب رد الحديث المخالف لكتاب الله، فرد غيره أولى[٦].

---

(١) يعني: عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٢) أعلام الموقعين ٤: ٢٥٤.

(٣) القحة: من وقحة، وقد حذفت الواو على القياس كما حذفت من عدة و زنة، ورجل وقيح: أي قليل الحياء. ينظر: لسان العرب مادة (وقح) ٢: ٦٣٦.

(٤) مدارج السالكين ١: ٥٠.

(٥) فصول البدائع ٢: ٤٤٥.

(٦) المصدر السابق.

وقد ذهب بعض فقهاء الصوفية إلى عدم حجية الإلهام، قال الألوسي: "وممن صرّح بأن الإلهام ليس بحجة من الصوفية: الإمام الشعراني، وقال: قد زلّ في هذا الباب خلق كثير فضلوا وأضلوا "[١]. وأشار الشعراني إلى مؤلف له في هذا الباب اسمه (حد الحسام في عنق من أطلق إيجاب العمل بالإلهام)[٢].

قال الشعراني -أيضاً- في كتابه المسمى بالجواهر والدرر: "قد رأيت من كلام الشيخ محي الدين قدس سره ما نصه اعلم أنا لا نعني بملك الإلهام حيث أطلقناه إلا الدقائق الممتدة من الأرواح الملكية لا نفس الملائكة فإن الملك لا ينزل بوحي على غير قلب نبي أصلا ولا يأمر بأمر الهي جملة واحدة فإن الشريعة قد استقرت وتبين الفرض والواجب وغيرهما فانقطع الأمر الإلهي بانقطاع النبوة والرسالة وما بقي أحد يأمره الله تعالى بأمر يكون شرعا مستقلا يتعبد به أبدا"[٣].

وجمهور العلماء على أن الإلهام؛ خيال لا يجوز العمل به إلا عند فقد الحجج كلها في باب ما أبيح بغير علم[٤]، وهو اختيار تاج الدين السبكي من الشافعية[٥]، وابن الهمام من الحنفية[٦]، والقاضي أبو يعلى من الحنابلة[٧][٨].

واستدل النافون لحجية الإلهام بعدد من الأدلة منها:

---

(١) روح المعاني جـ١٦: ١٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الجواهر والدرر للشعراني ق: ١٦. (مخطوط بجامعة الملك سعود برقم ٥٣٤٠ ق ١١٢٤/ ١) وينظر: روح المعاني للألوسي ١٦: ١٧.

(٤) ينظر: قواطع الأدلة في الأصول ٥: ١٢٠.

(٥) ينظر: جمع الجوامع بشرح المحلى جـ٢: ٣٧٢.

(٦) ينظر: تيسير التحرير جـ٤: ١٨٥، مسلم الثبوت جـ٢: ٣٧١.

(٧) ينظر: جامع العلوم والحكم ص ٤٤٦.

(٨) ينظر في ذلك: الإلهام مفهومه ودلالته وموقف الأصوليين منه: ٦٢.

١- قال الله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١١١﴾﴾[١] فألزمهم الكذب بعجزهم عن إظهار الحجة؛ لأن الإلهام حجة باطنة؛ فلا يمكن إظهارها[٢].

٢- وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿١١٧﴾﴾[٣]، فقد وبَّخهم بدعوى إلاهٍ غير الله لا برهان لهم به، ولو كانت شهادة قلوبهم حجة لهم لما لحقهم التوبيخ.

فثبت أن الحجة التي يصح العمل بها ما يمكن إظهاره من النصوص والآيات التي عرفت حججاً[٤].

٣- قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾[٥]. وهذا يدل على أن العلم بالله تعالى لا يكون إلا بالآيات، والآيات لا تدل إلا بعد الاستدلال بها عن نظر عقلي، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾﴾[٦][٧].

٤- وقوله تعالى: ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾[٨] وقوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ ﴿٢﴾﴾[٩].

---

(١) البقرة:١١١.

(٢) قواطع الأدلة ٥: ١٢٤.

(٣) المؤمنون:١١٧.

(٤) قواطع الأدلة ٥: ١٢٥.

(٥) فُصِّلَت:٥٣.

(٦) الغاشية:١٧.

(٧) قواطع الأدلة ٥: ١٢٥.

(٨) الذاريات:٢١.

(٩) الحشر:٢.

فالله تعالى أمر بالنظر والاستدلال، ولم يأمر بالرجوع إلى القلب[١].

٥- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾[٢] ونحوه من الآيات التي تمنع العمل بغير العلم[٣].

لكن الاستدلال بهذه الآيات لا يتم إلا بإنكار حصول ما ادّعاه أنصار وجوب العمل بالإلهام من العلم القطعي **الضروري**، لأنهم حينما يرون حصول العلم الضروري بالإلهام لا يحسبون أنفسهم مخالفين للعمل بهذه الآيات، ولا آخذين بالظن (مع وجوب العمل بالظن في كثير من المواضع بأدلة أخرى)[٤].

٦- قوله - ﷺ - لمعاذ بن جبل - رضي الله عنه - حين بعثه إلى اليمن: (بم تقضي؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد رأيي)[٥].

فلم يذكر بعد الكتاب والسنة إلهام القلب، وإنما ذكر الرجوع إلى النظر والاستدلال[٦].

---

(١) قواطع الأدلة ٥: ١٢٥ .

(٢) الإسراء:٣٦.

(٣) فصول البدائع جـ٢: ٤٤٥. وينظر: الإلهام دلالته ومفهومه وموقف الأصوليين والصوفية منه: ٦٣.

(٤) الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر ص ٤٨٤. وينظر: الإلهام دلالته ومفهومه وموقف الأصوليين والصوفية منه: ٦٣.

(٥) أخرجه الإمام أحمد في مسنده جـ٥: ٢٤٢ (٢٢١٠٠) نسخة المكتب الإسلامي. وأبو داود في سننه ٤: ١٨ ١٨ (٣٥٩٢) في الأقضية، والترمذي في سننه جـ٣: ٦٠٧ (١٣٢٧) في الأحكام. قال أبو عيسى: هذا حديث لا نعرفه إلاّ من هذا الوجه وليس إسناده عندي بمتصل. وضعفه الألباني في ضعيف سنن الترمذي: ١٢٤، وسلسلة الأحاديث الضعيفة: ٨٨١. وقد ردّ هذا الحديث ابن حزم. في: الأحكام جـ٦: ٣٥. وقال الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه ١: ٤٧٢ (٥١٥): وهذا إسناد متصل، ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد تقبلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم.

(٦) قواطع الأدلة ٥: ١٢٥.

٧- قول النبي - ﷺ -: (من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار)[١]، وفي لفظ آخر: (من قال في القرآن برأيه فأصاب، فقد أخطأ)[٢] قال السمعاني: "وأجمعنا على أنه يجوز ترائي النظر والاستدلال بالأصول، فدل أن المراد به الرأي بلا نظر"[٣]، فتفسير القرآن بمجرد الرأي والاجتهاد من غير أصل حرام لا يجوز تعاطيه، ولهذا تحرّج السلف عن تفسير ما لا علم لهم به[٤]. ولأن الرأي بلا نظر لو كان حجة يعمل بها – كالوحي – لحل لكل إنسان أن يدعو الخلق إلى ما عنده، بل وجب كما وجب على نفسه العمل به، وكما كان يجب على النبي - ﷺ -[٥].

٨- انعقاد الإجماع على عدم جواز قول الرسول - عليه السلام - إلا بعد إظهار المعجزة، وإلا اشتبه النبي بالمتنبي، وقبول قول المتنبي كفر[٦] ويلزم منه عدم قبول دعوى من يدّعي الإلهام إلا بدليل من القرآن والسنة، يميّزه عن إلقاء الشيطان وأحاديث النفس[٧].

٩- إلا أن هذا الدليل لا ينفي عدم حجية الإلهام نفياً مطلقاً، بل ينفي حجيته على غير الملهم فقط، فلا يثبت جميع أجزاء الدعوى[٨].

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده جـ١: ٢٣٣، والترمذي في سننه جـ٥: ١٩٩ في تفسير القرآن وقال: حسن صحيح من حديث ابن عباس.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه جـ٥: ٢٠٠.

(٣) قواطع الأدلة ٥: ١٢٦.

(٤) الإلهام دلالته ومفهومه وموقف الأصوليين والصوفية منه: ٦٤.

(٥) قواطع الأدلة ٥: ١٢٦.

(٦) فصول البدائع ٢: ٤٤٥.

(٧) إرشاد الفحول جـ٢: ١٠١٩، الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر ص ٤٨٥.

(٨) الإلهام دلالته ومفهومه وموقف الأصوليين والصوفية منه: ٦٤.

١٠- الإلهام قد يكون من الله تعالى، وقد يكون من وساوس الشيطان، وقد يكون من النفس.

فإن كان من الله تعالى يكون حقاً، وإن كان من الشيطان أو من النفس لا يكون حقاً، بل يكون باطلاً، فإن احتمل أن لا يكون حقاً لا يكون حقاً.

يدل عليه أن كل إنسان في دعوى الإلهام مثل صاحبه، فإن قال واحد: ألهمت أن ما أقوله حق وصواب، فيقول الآخر: ألهمتُ أن ما تقوله خطأ وباطل.

ونحن نقول لهؤلاء: إنا ألهمنا أن ما تقولونه خطأ وباطل.

فإن قالوا: هذا دعوى منكم.

نقول: ما تقولونه أيضاً دعوى منكم.

فإن قالوا: إنكم لستم من أهل الإلهام.

نقول لهم: لستم أيضاً من أهل الإلهام، وبأي دليل صرتم من أهل الإلهام دوننا؟[1].

الترجيح:

بعد أن عرضنا أقوال العلماء المؤيدين والمنكرين لحجية الإلهام واعتبار دلالته وتأثيرها في الأحكام، فيتبين لنا أن الإلهام نظرية ظنية، لا يقوم عليها حكم شرعي، حيث إن المؤيدين للأخذ بالإلهام، لديهم اختلاف في نظرتهم، فقد يكون المُلهم صادقاً، وقد يكون كاذباً، فإن كان صادقا فإلهامه يكون ملزماً له دون غيره، وإن كان غير ذلك، فقوله مردود عليه.

وقد مر معنا أن مشايخ الصوفية كابن عربي وأبي الحسن الشاذلي قد نصوا صراحة على ضرورة عرض الإلهام على الكتاب والسنة وجعل الشريعة هي المصححة والمثال لكل ما يعترض القلب من خواطر وإلهامات.

---

(١) قواطع الأدلة ٥: ١٢٧.

بل إن بعضاً من مشايخ الصوفية المتبعون للكتاب والسنة، صرحوا؛ أن كل إلهام كان مخالفاً لأصول الدين والشريعة لا يعتد به.

قال ابن القيم في الحديث على درجات الصفاء:

"وهو على ثلاث درجات؛ الدرجة الأولى: صفاء علم يهذب لسلوك الطريق، ويبصر غاية الجد، ويصحح همة القاصد.

ذكر الشيخ[1] له في هذه الدرجة ثلاث فوائد:

الفائدة الأولى: علم يهذب لسلوك الطريق، وهذا العلم الصافي - الذي أشار إليه - هو العلم الذي جاء به رسول الله - ﷺ -.

وكان الجنيد يقول دائما: علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة، فمن لم يحفظ القرآن، ويكتب الحديث، ولم يتفقه: لا يقتدى به.

وقال غيره من العارفين: كل حقيقة لا تتبعها شريعة فهي كفر.

وقال الجنيد: علمنا هذا متشبك بحديث رسول الله - ﷺ -.

وقال أبو سليمان الداراني : إنه لتمر بقلبي النكتة من نكت القوم. فلا أقبلها إلا بشاهدي عدل، من الكتاب والسنة.

وقال النصر آبادي: أصل هذا المذهب: ملازمة الكتاب والسنة. وترك الأهواء والبدع، والاقتداء بالسلف، وترك ما أحدثه الآخرون، والإقامة على ما سلكه الأولون.

ثم قال بعد ذلك: فهذا العلم الصافي، المتلقى من مشكاة الوحي والنبوة: يهذب صاحبه لسلوك طريق العبودية.

وحقيقتها: التأدب بآداب رسول الله - ﷺ - باطنا وظاهرا، وتحكيمه باطنا وظاهرا، والوقوف معه حيث وقف بك، والمسير معه حيث سار بك، بحيث تجعله

---

(١) أي إسماعيل الهروي.

بمنزلة شيخك الذي قد ألقيت إليه أمرك كله سره وظاهره، واقتديت به في جميع أحوالك. ووقفت مع ما يأمرك به. فلا تخالفه البتة.

فتجعل رسول الله - ﷺ - لك شيخا، وإماما وقدوة وحاكما، وتعلق قلبك بقلبه الكريم، وروحانيتك بروحانيته، كما يعلق المريد روحانيته بروحانية شيخه. فتجيبه إذا دعاك، وتقف معه إذا استوقفك، وتسير إذا سار بك. وتقيل إذا قال، وتنزل إذا نزل، وتغضب لغضبه، وترضى لرضاه. وإذا أخبرك عن شيء أنزلته منزلة ما تراه بعينك وإذا أخبرك عن الله بخبر أنزلته منزلة ما تسمعه من الله بأذنك.

وبالجملة: فتجعل الرسول - ﷺ - شيخك وأستاذك، ومعلمك ومربيك ومؤدبك. وتسقط الوسائط بينك وبينه إلا في التبليغ، كما تسقط الوسائل بينك وبين المرسل في العبودية، ولا تثبت وساطة إلا في وصول أمره ونهيه ورسالته إليك"[(١)].

وقال سهل بن عبد الله التستري: "كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة، فهو باطل".

وقال – أيضاً –: "العمل بلا اقتداء عيش النفس، والعمل بالاقتداء عذاب على النفس"[(٢)].

وقال أحمد بن أبي الحواري: "من عمل عملاً بلا اتباع سنة رسول الله - ﷺ - فباطل عمله"[(٣)].

وقال أبو الحسين النوري: "من رأيته يدعي مع الله حالاً تخرجه عن حدّ العلم الشرعي فلا تقربن منه"[(٤)].

---

(١) ينظر: مدارج السالكين ٣: ١٤٨ – ١٥٠ (بتصرف بسيط). الاستقامة ٢: ٩٥، ١٤١. مجموع الفتاوى ١١: ٢٠٩، ٢١٠.

(٢) الاستقامة ٢: ١٤١.

(٣) المصدر السابق.

(٤) الاستقامة جـ٢: ٩٥.

وقال أبو عثمان النيسابوري: "من أمَّر السنة على نفسه قولاً وعملاً نطق بالحكمة، ومن أمَّر الهوى على نفسه قولاً وفعلاً نطق بالبدعة، لأن الله تعالى يقول في كلامه القديم[(١)] ﴿وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾[(١)(٢)].

---

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: " السلف قالوا: القرآن كلام الله منزل غير مخلوق وقالوا لم يزل متكلما إذا شاء. فبينوا أن كلام الله قديم، أي: جنسه قديم لم يزل. ولم يقل أحد منهم: إن نفس الكلام المعين قديم، ولا قال أحد منهم القرآن قديم. بل قالوا: إنه كلام الله منزل غير مخلوق. وإذا كان الله قد تكلم بالقرآن بمشيئته، كان القرآن كلامه، وكان منزلا منه غير مخلوق، ولم يكن مع ذلك أزليا قديما بقدم الله، وإن كان الله لم يزل متكلما إذا شاء؛ فجنس كلامه قديم. فمن فهم قول السلف وفرق بين هذه الأقوال زالت عنه الشبهات في هذه المسائل المعضلة التي اضطرب فيها أهل الأرض " مجموع الفتاوى (١٢/ ٥٤).

وقال ـ رحمه الله ـ أيضا: " وكلام الله: تكلم الله به بنفسه، تكلم به باختياره وقدرته، ليس مخلوقا بائنا عنه. بل هو قائم بذاته، مع أنه تكلم به بقدرته ومشيئته، ليس قائما بدون قدرته ومشيئته.

والسلف قالوا: لم يزل الله تعالى متكلما إذا شاء؛ فإذا قيل: كلام الله قديم ؛ بمعنى أنه لم يصر متكلما بعد أن لم يكن متكلما، ولا كلامه مخلوق، ولا معنى واحد قديم قائم بذاته ؛ بل لم يزل متكلما إذا شاء فهذا كلام صحيح. ولم يقل أحد من السلف: إن نفس الكلام المعين قديم. وكانوا يقولون: القرآن كلام الله، منزل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود. ولم يقل أحد منهم: إن القرآن قديم، ولا قالوا: إن كلامه معنى واحد قائم بذاته، ولا قالوا: إن حروف القرآن أو حروفه وأصواته قديمة أزلية قائمة بذات الله، وإن كان جنس الحروف لم يزل الله متكلما بها إذا شاء ؛ بل قالوا: إن حروف القرآن غير مخلوقة وأنكروا على من قال: إن الله خلق الحروف " مجموع الفتاوى (١٢/ ٥٦٦-٥٦٧).

والمعنى الثاني: أن القرآن معنى، أو معنى وحروف، تكلم الله بها في الأزل، ثم لم يتكلم بعدها، وهذا من بدع الأشاعرة ومن وافقهم من أهل الكلام، التي أرادوا بها الخروج من بدعة المعتزلة والجهمية القائلين بخلق القرآن. فمن قال في القرآن، أو غيره من صفات الله تعالى وأفعاله الاختيارية: إنه قديم، وأراد ذلك فمراده باطل، ثم إن اللفظ الذي أطلقه مجمل غير مأثور. ولأجل هذا الاحتمال الباطل الذي يحتمله إطلاق هذا اللفظ، ولأجل أنه غير مأثور، كان الراجح هنا ألا يطلق لفظ القدم على القرآن، بل يقال فيه ما قال السلف: القرآن كلام الله، غير مخلوق.

=

=

قال شيخ الإسلام رحمه الله: " وأتباع السلف يقولون: إن كلام الله قديم، أي: لم يزل متكلما إذا شاء، لا يقولون: إن نفس الكلمة المعينة قديمة كندائه لموسى ونحو ذلك. لكن هؤلاء [يعني: الأشاعرة ومن وافقهم] اعتقدوا أن القرآن وسائر كلام الله قديم العين، وأن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته. ثم اختلفوا: فمنهم من قال: القديم هو معنى واحد، هو جميع معاني التوراة والإنجيل والقرآن؛ وأن التوراة إذا عبر عنها بالعربية صارت قرآنا، والقرآن إذا عبر عنه بالعبرية صار توراة: قالوا: والقرآن العربي لم يتكلم الله به، بل إما أن يكون خلقه في بعض الأجسام، وإما أن يكون أحدثه جبريل أو محمد؛ فيكون كلاما لذلك الرسول، ترجم به عن المعنى الواحد القائم بذات الرب، الذي هو جميع معاني الكلام.

ومنهم من قال: بل القرآن القديم هو حروف، أو حروف وأصوات، وهي قديمة أزلية قائمة بذات الرب أزلا وأبدا...؛ إذا كلم موسى أو الملائكة أو العباد يوم القيامة فإنه لا يكلمه بكلام يتكلم به بمشيئته وقدرته حين يكلمه، ولكن يخلق له إدراكا يدرك ذلك الكلام القديم اللازم لذات الله أزلا وأبدا.

وعندهم لم يزل ولا يزال يقول: ﴿ يَٰٓـَٔادَمُ ٱسۡكُنۡ أَنتَ وَزَوۡجُكَ ٱلۡجَنَّةَ ﴾ [البقرة: ٣٥] و: ﴿ يَٰنُوحُ ٱهۡبِطۡ بِسَلَٰمٖ مِّنَّا وَبَرَكَٰتٍ عَلَيۡكَ ﴾ [هود: ٤٨] و: ﴿ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ ﴾ [ص: ٧٥]، ونحو ذلك وقد بسط الكلام على هذه الأقوال وغيرها في مواضع.

والمقصود أن هذين القولين لا يقدر أحد أن ينقل واحدا منهما عن أحد من السلف؛ أعني الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين المشهورين بالعلم والدين، الذين لهم في الأمة لسان صدق، في زمن أحمد بن حنبل ولا زمن الشافعي ولا زمن أبي حنيفة ولا قبلهم. وأول من أحدث هذا الأصل هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب... " مجموع الفتاوى (١٧/ ٨٥)

وعليه فمن قال: القرآن قديم، أو كلام الله قديم، وأراد المعنى الأول: أن القرآن، وسائر كلام الله تعالى، منزل من عنده غير مخلوق، ومع ذلك فهو متعلق بمشيئته واختياره، فمراده صحيح، وإن كان الأولى والأسلم في ذلك أن يقتصر على الألفاظ الواردة عن السلف، السالمة من الإجمال واحتمال المعاني الباطلة.

وإن أراد المعنى الثاني ونفى أن يتعلق كلام الله تعالى بمشيئته واختياره، فمراده باطل، واللفظ الذي أطلقه ـ أيضا ـ مبتدع. انظر: منهاج السنة النبوية، لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله (٥/ ٤١٩-٤٢١).

(١) النور:٥٤.

(٢) مجموع الفتاوى ١١: ٢١٠ .

وقال زروق: "قصد التوجه مشروط بكونه من حيث يرضاه الحق تعالى وبما يرضاه ولا يصح **مشروط** بدون شرطه: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾، فلزم تحقيق الإيمان. ﴿وَإِن تَشْكُرُواْ يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ فلزم العمل بالإسلام، فلا تصوف إلا بفقه، إذ لا تُعرف أحكام الله الظاهرة إلا منه، ولا فقه إلا بتصوف، إذ لا عمل إلا بصدق وتوجه، ولا هما إلا بإيمان، إذ لا يصح واحد منهما بدونه، فلزم الجميع لتلازمهما في الحكم، كتلازم الأرواح للأجساد، إذ لا وجود لها إلا فيها، كما لا كمال له إلا بها، فافهم"[١].

وقال السري: "من ادّعى باطن علم ينقضه ظاهر حكم، فهو غالط".

وقال أبو محمد الحريري: "أمرنا هذا كله مجموع على فصل واحد: أن تلزم قلبك المراقبة، ويكون العلم على ظاهرك قائماً".

وقال أبو حفص النيسابوري: "من لم يزن أفعاله وأحواله بالكتاب والسنة، ولم يتهم خواطره، فلا تعدوه في ديوان الرجال"[٢].

ويقول الإمام النسفي في مقدمة العقيدة النسفية: "أسباب العلم ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، والعقل، والإلهام. ليس من أسباب المعرفة بصحة **الشيء** عند أهل الحق"[٣].

وقال سعد الدين التفتازاني في شرحه للعقائد النسفية: "الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق، ويصلح للإلزام على الغير"[٤].

فهذه أقوال لكبار المتصوفة والأولياء الصادقين أصحاب الخواطر والإلهامات، الذين أدركوا خطر انحرافات الخروج على الكتاب والسنة ولم يعتدُّوا بما خالف الكتاب والسنة.

---

(١) قواعد التصوف: ١٥ (القاعدة الرابعة).

(٢) الإلهام مفهومه ودلالته وموقف الأصوليين والصوفية منه: ٧٨.

(٣) العقيدة النسفية: ٤.

(٤) شرح العقائد النسفية: ٢٢.

بل إن دعوى الإلهام بالنسبة لغير الملْهَم مجرد دعوى تحتاج إلى ما يثبتها، فضلاً عن أن تكون دليلاً شرعياً.

قال الإمام أبو المظفر السمعاني: "واعلم أن إنكار أصل الإلهام لا يجوز، ويجوز أن يفعل الله بعبد بلطفه كرامة له".

ونقول في التمييز بين الحق والباطل من ذلك: إن كل ما استقام على شرع النبي - ﷺ - ولم يكن في الكتاب والسنة ما يرده فهو مقبول، وكل ما لا يستقيم على شرع النبي - ﷺ - فهو مردود، ويكون من تسويلات النفس ووساوس الشيطان، ويجب رده.

وعلى أنا لا ننكر زيادة نور من الله، كرامة للعبد، وزيادة نظر له. فأما على القول الذي يقولونه، وهو أنه يرجع إلى قلبه في جميع الأمور فلا نعرفه[1].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "القلبُ المعمورُ بالتقوى إذا رجح بمجرد رأيه فهو ترجيح شرعي، فمتى ما وقع عنده وحصل في قلبه ما بطن معه إن هذا الأمر أو هذا الكلام أرضى لله ورسوله كان هذا ترجيحا بدليل شرعي، فإذا اجتهد العبد في طاعة الله وتقواه كان ترجيحه لما رجح أقوى من أدلة كثيرة ضعيفة.

وقال أبو سليمان الداراني: "إن القلوب إذا اجتمعت على التقوى جالت في الملكوت، ورجعت إلى أصحابها بطرف الفوائد، من غير أن يؤدي إليها عالم علما".

وقد قال النبي - ﷺ -: (الصلاة نور، والصدقة برهان، والصبر ضياء)[2]، ومن معه نور وبرهان وضياء كيف لا يعرف حقائق الأشياء من فحوى كلام أصحابها ولا سيما الأحاديث النبوية، فإنه يعرف ذلك معرفة تامة، لأنه قاصد العمل بها، فتتساعد في حقه هذه الأشياء مع الامتثال ومحبة الله ورسوله.

---

(١) قواطع الأدلة ٥: ١٣٢.

(٢) مسند الإمام أحمد ٥: ٣٤٣ – ٣٤٤ (٢٢٩٠٨).

وجاء في الحديث الصحيح: (لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها)، ومن كان توفيق الله له كذلك فكيف لا يكون ذا بصيرة نافذة ونفس فعالة؟" [١].

فشيخ الإسلام يؤكد على أن الإلهام إذا صدر من الولي العارف بالله تعالى فهو ترجيح شرعي، موافق للكتاب والسنة، إذا أن الإلهام والكشف هو إخبار الملهم بحكم الله، وليس إنشاء حكم جديد مضاف إلى الشرع.

(١) أخرجه البخاري (٦٥٠٢) ينظر: مجموع الفتاوى ٢٠: ٤٢. ١٠: ٤٧٢ – ٤٧٣.

النتائج:

١- الإلهام هو: ما يقع في القلب من علم تطمئن له النفس وتسكن إليه من غير معارضة، ودون سبب ظاهر أو صحة مرجحة.

٢- الخاطر إذا لم يرافقه سكون واطمئنان لا يعد إلهاماً.

٣- الإلهام من حيث الأصل مقبول، متى ما كان موافقاً لشرع الله ولم يكن معارضا لنص من كتاب أو سنة.

٤- لا يُبنى على الإلهام إنشاء أحكام شرعية.

٥- يكون الإلهام ملزما للمُلهَم وليس لغيره.

٦- الإلهام ليست من المصادر المجمع عليها عند الصوفية.

٧- يفرق علماء الصوفية بين إلهام النبي وإلهام الولي.

٨- القلبُ المعمورُ بالتقوى إذا رجح بمجرد رأيه فهو ترجيح شرعي.

التوصيات:

من خلال دراسة موضوع الإلهام تبين للباحث الآتي:

١- أهمية دراسة مصادر التلقي عند الصوفية بشكل مستقل لكل مصدر من مصادرهم.

٢- إفراد موضوع (الحاسة السادسة) التي تحدث للمرء نوعا من التخاطر أو الاستبصار أو التنبؤ، بأمور لا يملك عليها دليلا حسيا ببحث مستقل.

٣- إفراد أمثلة الإلهام من واقع الحياة المعاصرة، وبيان ما يدخل منها في الفراسة وما يدخل منها في الإلهام وما يدخل منها في الحدس والتخمين والظن الراجح.

المراجع والمصادر

أولاً: القرآن الكريم.

ثانيًا: مراجع البحث.

١. اختيار الأولى في شرح حديث اختصام الملأ الأعلى. للإمام العلامة: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد ابن رجب الحنبلي. تحقيق وتعليق: جاسم الفهيد الدوسري. مكتبة درا الأقصى الكويت. الطبعة الأولى ١٤٠٦ – ١٩٨٥.

٢. أضواء البيان – الشيخ الأمين الشنقيطي – مكتبة ابن تيمية – القاهرة – ١٤١٣ – ١٩٩٢.

٣. إعلام الموقعين عن رب العالمين – ابن قيم الجوزية. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.

٤. الاستقامة لشيخ الاسلام ابن تيمية. تحقيق الدكتور: محمد رشاد سالم. مكتبة ابن تيمية – القاهرة.

٥. الأسماء والصفات – أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي – تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي. مكتبة السوادي – جدة – الطبعة الأولى ١٤١٣ – ١٩٩٣.

٦. الإلهام مفهومة ودلالته وموقف الأصوليين والصوفية منه. د: محمد عبد الكريم بركات. مجلة الدراسات الاجتماعية – جامعة صنعاء – العدد التاسع عشر. يناير – يونيو ٢٠٠٥.

٧. الباراسيكولجي بين المطرقة والسندان – جمال نصار – لؤي فتوحي. دار الطليعة – لبنان.

٨. الجواهر والدرر للشعراني – مخطوط بمكتبة جامعة الملك سعود بالرياض. برقم ٥٣٤٠ ق ١١٢٤/ ١).

٩. الفقيه والمتفقه – الخطيب البغدادي – تحقيق: عادل يوسف العزازي – دار ابن الجوزي – الطبعة الأولى ١٤١٧ – ١٩٩٦.

١٠. المعجم الفلسفي. جميل صليبا – الشركة العالمية للكتاب – ١٤١٤ – ١٩٩٤.

١١. إحياء علوم الدين لمحمد بن محمد الغزالي أبو حامد المتوفى ٥٠٥هـ الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الأولى ١٤٠٦ – ١٩٨٦.

١٢. تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير) دار التراث – القاهرة.

١٣. جامع بيان التأويل – (تفسير الطبري) – دار الفكر – بيروت – لبنان – طبعة ١٤٠٨/ ١٩٨٨.

١٤. دعوى الإلهام عند أهل الكتاب وموقف الإسلام منها. ندى بنت محمد راجح اليماني – رسالة ماجستير – جامعة أم القرى – كلية الدعوة وأصول الدين – قسم العقيدة. ١٤٣٠-١٤٣١.

١٥. سلسلة الأحاديث الصحيحة – الألباني – مكتبة المعارف – الرياض – الطبعة الأولى.

١٦. شرح العقائد النسفية. سعد الدين التفتازاني. تحقيق الدكتور: أحمد حجازي السقا. مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة. ١٤٠٨ – ١٩٨٨.
١٧. صحيح الجامع الصغير وزيادته. الألباني – المكتب الإسلامي. أشرف على طبعه: زهير الشاويش.
١٨. صحيح سنن الترمذي للألباني. مكتبة المعارف – الرياض. الطبعة الأولى.
١٩. غريب الحديث: لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد. تحقيق: د. عبد المعطي قلعجي. دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الأولى ١٩٨٥.
٢٠. فتح الباري بشرح صحيح البخاري – الإمام الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني. تحقيق: محب الدين الخطيب. ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي. المكتبة السلفية. الطبعة الثالثة.
٢١. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت. للعلامة: عيد العلي محمد بن نظام الدين محمد السهالوي الأنصاري اللكنوي. ضبطه وصححه: عبد الله محمود محمد عمر. منشورات: محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة. دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى ١٤٢٣ – ٢٠٠٢.
٢٢. قواعد التصوف – للشيخ أحمد زروق الفاسي رحمه الله – جمع وتصنيف: المهندس نبيل معين عساف (نسخة متوفرة على مواقع النت) .
٢٣. متن العقيدة النسفية – نسخة منشورة على مواقع الانترنت.
٢٤. مسند الإمام أحمد بن حنبل – تحقيق الشيخ شعيب الأرناؤوط. مؤسسة الرسالة – بيروت – لبنان. الطبعة الأولى ١٤١٩/ ١٩٩٩.
٢٥. مناهل العرفان – الشيخ: محمد عبد العظيم الزرقاني. دار إحياء التراث الإسلامي. بيروت
٢٦. منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير. الدكتور: فهد بن عبد الرحمن الرومي. مؤسسة الرسالة – الطبعة الرابعة ١٤١٤.
٢٧. موقف الإسلام من الإلهام و الكشف و الرؤى ومن التمائم و الكهانة والرقى. د يوسف القرضاوي. الناشر مكتبة وهبة – القاهرة. الطبعة الأولى ١٤١٥ – ١٩٩٤.
٢٨. نشر البنود على مراقي السعود. سيدي عبد الله بن ابراهيم العلوي الشنقيطي. نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب.
٢٩. وحي الله وحقائقه – الدكتور حسن ضياء الدين عتر. دار المكتبي – دمشق – الطبعة الأولى ١٤١٩ -١٩٩٩.

٣٠. البحر المحيط في أصول الفقه لبدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي المتوفى ٧٩٤هـ تحقيق ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د. محمد محمد تامر الناشر دار الكتب العلمية سنة النشر ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٣١. البحر المديد لأحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الإدريسي الشاذلي الفاسي أبو العباس الناشر/ دار الكتب العلمية ـ بيروت الطبعة الثانية/ ٢٠٠٢ م ـ ١٤٢٣ هـ.

٣٢. البدر الطالع في حل جمع الجوامع لجلال الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد المحلي شرح وتحقيق ابى الفداء مرتضى على المحمدى طبعة مؤسسة الرسالة سنة ٢٠٠٨م ١٤٢٩هـ الطبعة الأولى.

٣٣. تاج العروس من جواهر القاموس لمحمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي تحقيق مجموعة من المحققين الناشر دار الهداية.

٣٤. التعريفات لعلي بن محمد بن علي الجرجاني الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ تحقيق: إبراهيم الأبياري.

٣٥. تفسير الفخر الرازى لمحمد بن عمر بن الحسين الرازي الشافعي المعروف بالفخر الرازي أبو عبد الله فخر الدين ولد بالري من أعمال فارس من تصانيفه الكثيرة: مفاتيح الغيب من القرآن الكريم.دار النشر/ دار إحياء التراث العربى.

٣٦. التقرير والتحرير في علم الأصول ابن أمير الحاج. الناشر دار الفكر سنة النشر ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.مكان النشر بيروت.

٣٧. التوقيف على مهمات التعاريف لمحمد عبد الرؤوف المناوي الناشر: دار الفكر المعاصر ، دار الفكر - بيروت ، دمشق الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ تحقيق: د. محمد رضوان الداية.

٣٨. الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم لأبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري الناشر: دار الخير – دمشق – الطبعة الأولى ١٤١٤ -١٩٩٤.

٣٩. الجامع الصحيح سنن الترمذي لمحمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي. الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون.

٤٠. جامع العلوم والحكم لأبي الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي الناشر: دار المعرفة – بيروت الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٤١. الرسالة القشيرية فى علم التصوف لعبد الكريم القشيري، أبو القاسم، النيسابوري تحقيق معروف زريق و على عبد الحميد الناشر دار الجيل - بيروت – الطبعة الثانية ١٤١٠هـ ١٩٩٠م.

٤٢. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني لمحمود الألوسي أبو الفضل الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٤٣. سنن أبي داود لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الناشر: دار الكتاب العربي بيروت الطبعة الأولى.

٤٤. شعب الإيمان لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي المتوفى: ٤٥٨هـ. تحقيق: أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول. دار الكتب العلمية – الطبعة الأولى ١٤١٠ – ١٩٩٠.

٤٥. ضعيف سنن الترمذي للألباني. مكتبة المعارف الرياض. الطبعة الأولى.

٤٦. طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي الناشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع - ١٤١٣هـ الطبعة: الثانية تحقيق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو.

٤٧. الفتوحات المكية محيي الدين بن عربي تحقيق د/ عثمان يحيي، ود/ ابراهيم مدكور طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥م ١٤٠٥هـ الطبعة الثانية.

٤٨. فصول البدائع في أصول الشرائع – العلامة المحقق/ شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد الفنّاري الرومي. تحقيق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل. دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان – الطبعة الأولى ٢٠٠٦/ ١٤٢٧هـ.

٤٩. قواطع الأدلة في أصول الفقه لأبي المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: ٤٨٩هـ) تحقيق: د عبدالله بن حافظ بن أحمد الحكمي. الطبعة الأولى ١٤١٩ (مكتبة التوبة).

٥٠. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبى البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي، دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري.

٥١. لسان العرب لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري الناشر: دار صادر بيروت الطبعة الأولى.

٥٢. مباحث في علوم القرآن لمناع القطان الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع الطبعة: الطبعة الثالثة ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م .

٥٣. مجموع الفتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية الحراني، جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم. طبعة مجمع الملك فهد، لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة سنة ١٤١٦هـ.

٥٤. مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي الناشر: مكتبة لبنان ناشرون – بيروت الطبعة طبعة جديدة، ١٤١٥ – ١٩٩٥م تحقيق: محمود خاطر.

٥٥. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين لمحمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله الناشر: دار الحديث – القاهرة – راجع النسخة وضبط أعلامها مجموعة من العلماء بإشراف الناشر.

٥٦. المصادر العامة للتلقي عند الصوفية – عرضاً ونقداً. صادق سليم صادق. مكتبة الرشد – الرياض.

٥٧. مصنف عبد الرزاق لأبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني الناشر: المكتب الإسلامي – بيروت الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي.

٥٨. دلالة الإلهام. د: خالد بن محمد العروسي. جامعة أم القرى. (متوفر عن طريق الشبكة العنكبوتية).

http://www.google.com.sa/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&frm=1&source=web&cd=1&cad=rja&ved=٠CC4QFjAA&url=http%3A%2F%2Fuqu.edu.sa%2Ffiles2%2Ftiny_mce%2Fplugins%2Ffilemanager%2Ffiles%2F4083540%2F7.doc&ei=DmlEUpb7NMHwhQfH74G4Dw&usg=AFQjCNGBq5RtYeZyQq_2-Cy5uT9kmBewOg

٥٩. آراء المستشرقين حول مفهوم الوحي - عرض ونقد – إعداد د:إدريس حامد محمد (متوفر عن طريق الشبكة العنكبوتية).

http://www.arablib.com/harf?view=book&lid=6&rand1=U2JpWShaa3Fnckcy&rand2=RThUbEJaZShPbWE1

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٣٨٤
المبحث الأول: الإلهام في اللغة والاصطلاح.	٣٨٥
المبحث الثاني: الوحي في اللغة والشرع.	٣٨٩
المبحث الثالث: العلاقة بين الوحي والإلهام والفرق بينهما.	٣٩٢
المبحث الرابع: أنواع الإلهام.	٣٩٥
المبحث الخامس: الألفاظ ذات الصلة بالإلهام.	٤٠١
المبحث السادس: درجات الإلهام.	٤٠٣
المبحث السابع: حكم الإلهام.	٤٠٧
المبحث الثامن: الإلهام عند المتصوفة.	٤١٠
النتائج.	٤٢٩
المراجع والمصادر.	٤٣٠
فهرس الموضوعات.	٤٣٥

الاستشراق وتجديد الدين

د. أيمن بن أحمد بن حسين العقبي

الأستاذ المساعد بقسم الاستشراق، كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة طيبة بالمدينة النبوية

المقدمة:

الحمد لله تعالى القائل في محكم التنزيل: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا﴾[1]، والصلاة والسلام على الرسول الكريم، المرسل رحمة للعالمين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فالإسلام هو شريعة الله عز وجل الخالدة إلى يوم الدين، وهو الصالح لكل زمان ومكان، فهو القديم قدم رسالة التوحيد في الأرض وقدم دعوات الأنبياء والمرسلين، وهو الجديد جدة الأيام والليالي، وجدة الأحداث في التوالي، مناسبا للنفس البشرية في كل خلجاتها، متسقا مع كل حركة من حركات الحياة، وعلى الرغم من هذه الحقيقة إلا أن بعض المستشرقين دعوا إلى تنحية هذا الدين "القديم" جانبا، وحاولوا القفز عليه وتجاهله، ووصفه بالبلى والتآكل، والبحث عن جديد يحل محله، جاعلين "التطور" سنة الكون التي تطال كل "قديم" تعللا بقدمه، ولم يجعلوا لهذا "التطور" حدودا يقف عندها، أو ثوابت تحكم اندفاعه، وإنما اتخذوا لهذا التطور في كل يوم شكلا جديدا، واختاروا له اسما جديدا، فهو التمدن، وهو الحداثة، وهو التنوير، وهو العصرانية، وهو الإصلاح، وهو التجديد، وهو التغريب، وهو الكائن الذي يتلون في كل بيئة باللون المناسب لحمايته.

وبحكم تخصص الباحث في علم الاستشراق، وقيام هذا العلم على دراسة النتاج الفكري الغربي حول الدين الإسلامي، فقد لفت نظره التباين الكبير بين المفهوم العام للتجديد الذي ينشده المسلمون في دينهم، والمفهوم العام للتجديد في الدين الإسلامي الذي يتحدث عنه المفكرون الغربيون لدى دراستهم للإسلام، ويتمثل هذا التباين في تحديد دوافع التجديد، ومجالاته، وضوابطه، ووسائله، ومعوقاته، هذا إضافة إلى اختلاف الجانبين في تشخيص الظواهر الإنسانية والفكرية الجديدة السائدة

---

(١) سورة المائدة، الآية (٣).

في المجتمعات المسلمة، وانقسامهم حول اعتبارها مظاهر للتجديد في الدين، أو عوامل هدم وتبديد للقيم الإسلامية في هذا المجتمع.

وفي نفس الوقت امتلأت الساحة الثقافية بمؤلفات سطرها كتاب مسلمون ينتمون إلى هذا الدين الحنيف أدلوا بدلوهم في موضوع التجديد في الدين، كان بعضها مؤلفات قديمة وجدت طريقها إلى الانتشار في عصر المعلومات، وبعضها مؤلفات جديدة استقلت وسائل المواصلات الحديثة فوصلت إلى أقاصي الأرض **بأقصى** سرعة، وكانت المفاجأة أن هذه الكتب والمقالات والأبحاث تردد صدى أقوال مفكري الغرب وآرائهم حول التجديد في الدين الإسلامي، وتتبنى هذه الأفكار، بل وتستميت في الدفاع عنها وتأصيلها حتى يخال القارئ أن هذه الآراء إنما هي بنات أفكارهم ونتاج تنقيبهم العلمي، وإذا بهم بين يوم وليلة أصبحوا وكلاء عن الغرب في الدعوة إلى "تجديد الدين الإسلامي" بدون قيد أو حد، بل لعلهم تفوقوا على مفكري الغرب وسبقوهم بمراحل، وحملتهم هذه الأفكار بعيدا عن حوزة الدين، وبعيدا عن "التجديد الأصيل"، وضاعت منهم المنهجية العلمية بله الالتزام بالشرع، حتى أصبح "التجديد اللقيط" عندهم هو الابن **الشرعي** للدين، وأمسى "التجديد الأصيل" مجهولا لا ذكر له في عملية التجديد برمتها.

والكتابة في موضوع التجديد في الدين الإسلامي تعتبر كتابة في موضوع قديم متجدد، تناوله العلماء والمفكرون والمثقفون والشعراء، وتعددت آرائهم واختلفت حوله، بين قائل بأصالة التجديد في الإسلام ومشروعيته وفائدته للبشر، داعيا لإعادة تفعيله في حياة المسلمين وشئونهم، وبين قائل بتبعية التجديد للثقافات غير الإسلامية، محذرا من خطر هذا التيار الوافد الدخيل، ومنذرا من إخضاع الدين للتجدد دون دليل، وداعيا إلى نبذ كل قائل بالتجديد، براءة من شره، وتخلصا من شرره.

مشكلة البحث: يتمثل الإطار العام لمشكلة البحث في ظهور عدد من المفاهيم المتعددة والمتضاربة في الفكر الإسلامي لمصطلح التجديد في الدين، والحاجة إلى تنقيح هذه المفاهيم وإبراز المفهوم الشرعي من بينها.

ويعتمد البحث المنهج التحليلي المقارن من خلال المقارنة بين المفهوم الإسلامي للتجديد في الدين، والمفهوم الاستشراقي للتجديد في الدين، وبيان أوجه الشبه والاختلاف بين الجانبين من حيث تعريف التجديد، ومصطلحاته، ودوافعه، وضوابطه، ومجالاته.

وينقسم البحث إلى خمسة مباحث:

- المبحث الأول: تعريف التجديد في الدين الإسلامي والفكر الغربي.
- المبحث الثاني: دوافع التجديد في الدين الإسلامي والفكر الغربي.
- المبحث الثالث: ضوابط التجديد في الدين الإسلامي والفكر الغربي.
- المبحث الرابع: مجالات التجديد في الدين الإسلامي والفكر الغربي.
- المبحث الخامس: وسائل التجديد في الدين الإسلامي والفكر الغربي.

المبحث الأول: تعريف التجديد في الدين الإسلامي والفكر الغربي

التعريف اللغوي:

في اللغة العربية الجديد هو نقيض البالي، والجديد هو المقطوع، كما يحتمل لفظ جديد أن يكون الشيء قديما فجددته[١].

أما في اللغة الانجليزية فلفظ Modern صفة تعني الجديد، أو العصري، أو المستحدث، وتستعمل هذه الصفة بالتحديد للدلالة على أمر لم يوجد في زمن سالف، أو لا ينتمي إلى عصور قديمة[٢]، وحيث أن المعنى اللغوي لهذه الكلمة يتضمن أن يكون عكس القديم، وبالتالي فإن اتجاه التجديد Modernization لابد أن يكون منفصلا عن العصور السابقة له زمنيا[٣].

---

(١) انظر مادة (جد) و(جدد) في المعاجم التالية: ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري: لسان العرب، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت (د.ت)، ج٣، ص١٠٨– ١١٢. الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر: مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، طبعة جديدة، مكتبة لبنان، بيروت، ١٤١٥هـ، ص٤٠. المناوي، محمد عبد الرؤوف: التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: محمد رضوان الداية، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، بيروت، ١٤١٠هـ، ص٢٣٤. الفيروز أبادي، محمد بن يعقوب: القاموس المحيط ، بدون بيانات النشر، ص٣٤٦. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري: المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت، (د.ت)،ج١، ص٩٢.

(٢) انظر حول المفهوم اللغوي:

Doniach N.S.& others,The concise Oxford English-Arabic dictionary of current usage, Oxford university press, New york-1982.p.245.

Kirkpatrick E.M. Chambers universal learner's dictionary.International student's edition, Champers harrap publishers Ltd,1993.p.462.

The American Heritage dictionary, Houghton Mifflin company, New York, 1991.p.806.

Hanks, Patrick, Encyclopedic world dictionary, Librari du Liban, Beirut, 1947. p.1016

(٣) انظر: خزندار، عابد: حديث الحداثة، المكتب المصري الحديث، القاهرة، ١٩٩٠م، ص١٧-١٨.
=

التعريف الاصطلاحي:

التجديد في الدين في المفهوم الإسلامي الشرعي هو "فهم الدين كما كان السلف يفهمه ويحسن تطبيقه، وتنزيله على الواقع مع تخليصه وتنقيته من البدع والشركيات، والنظر في المستجدات، وإعمار الفكر فيها، وعدم الانغلاق أمامها، ولكن شريطة تبيان حكم الله فيها"[(١)].

فالفكر الإسلامي ينظر إلى التجديد على أنه العمل المستمر على تصحيح الواقع الديني والاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي للمجتمع المسلم والفرد المسلم بإتباع تكاليف الشرع، وتطبيقه في واقع الحياة، وتحقيق التمسك بالأصول والثوابت الإسلامية، وتفعيل التجاوب مع المعطيات الحديثة فيما لا يتعارض مع الشرع الحنيف، وذلك اعتمادا على الحديث الشريف المروي عن أبي هريرة عن الرسول ﷺ: (**إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها**)[(٢)].

وإذا كان هذا هو التجديد في نظر المفكرين المسلمين فإن بعض الكتاب العرب المتأثرين بالفكر الاستشراقي يعرف التجديد تعريفا مختلفا، فالتجديد هو "تجديد المعاني والمفاهيم الدينية، وإعادة تنظيم السلطة الروحية، واستيعاب التطور العميق الذي حصل داخل الوعي الديني، وتوفير الأطر الفكرية والنظرية والاجتماعية التي

=

وكذلك: سترومبرج رونالد: تاريخ الفكر الأوربي الحديث (١٦٠١- ١٩٧٧م)، ترجمة: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، القاهرة، ١٤١٥هـ، ص ٥٧ وما بعدها.

(١) سفر، حسن بن محمد: التجديد في علم السياسة الشرعية وفقه العلاقات الدولية الإسلامية، بحث مقدم للمؤتمر العالمي لمناهج التجديد في العلوم الإسلامية والعربية تنظيم: كلية دار العلوم، جامعة المنيا، جمهورية مصر العربية، في الفترة من ٢٤ إلى ٢٦ محرم ١٤٢٦هـ، ج٣، ص٢٢٠١.

(٢) أخرجه أبو داود. انظر: أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي: سنن أبي داود، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، (د.ت)، كتاب الملاحم، باب: (ما يذكر في قرن المائة)،ج٤، ص١٠٩،رقم (٤٢٩١).

تساعده على معرفة نفسه وتحقيق ذاته بشكل طبيعي"[١]، ومن الملاحظ أن هذا التعريف لا يشترط الالتزام بالمسلمات والثوابت الشرعية.

أما المفهوم الغربي فيطلق على التجديد مصطلح (التعصير) Modernization ويعني به: "تيار يقوم على الاحتفاظ بالعقيدة الإسلامية، ولكنه متأثر بالأفكار الغربية، والمثل التقدمي لهذا التجديد يميل إلى العلمانية التي تهدف إلى فصل الدين عن الدولة، والاستعاضة بالنظام الغربي للقانون عن الشريعة الإسلامية"[٢].

وعلى ذلك فإن مفهوم الفكر الغربي للتجديد في الدين الإسلامي الغرب يعني التطوير، والتطوير ضد الثبات أو الجمود، وعلى ذلك فالثبات عندهم يعني التخلف والجمود، والتطور عندهم يعني تقليد الغرب، وهذا التطوير هو الأساس لأنه يعني السير إلى الأفضل، ومن هنا لم يقف التجديد عند دائرة الماديات، بل تعداه ليشمل العقائد والقيم ليكون الأصل فيها التطوير والتجديد، أي التغيير للأحسن.

وإذا كان لتكون هذا المفهوم دوافعه الفكرية والثقافية في الغرب، بيد أن هذه اللوثة الفكرية في التجديد قد انتقلت إلى البيئة الإسلامية، وأحدثت فسادا فكريا

---

(١) غليون، برهان: نقد السياسة الدولة والدين، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٤م، ص٥٥٤.

(٢) التعريف للمستشرق جب، انظر: البهي، محمد: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، الطبعة السادسة، دار الفكر، ١٩٧٣م، ص١٩٨-١٩٩، نقلا عن كتاب جب: المذهب المحمدي، ص١٣٥. وهاملتون ألكسندر جب (١٨٩٥-١٩٧١م): مستشرق إنجليزي، ولد في مصر، وتخصص في اللغات السامية، عمل في مناصب أكاديمية رفيعة، ونال ألقابا عديدة، من آثاره: (المحمدية)، و(الاتجاهات الحديثة في الإسلام). انظر: بدوي، عبد الرحمن: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤م، ص١٠٥-١٠٧.

وتشتتا في المواقف، إذ ظهرت حركتان: أولاهما تائهة تصيح: التطوير، التجديد، التغيير، الانطلاق، والثانية تنادي بالانكماش على ماهو قائم[١].

وقد استطاع المستشرقون تجنيد كثير من حملة الأقلام في العالم العربي والإسلامي، وتسخيرهم **لنشر** هذه الأفكار والدعوة إليها، بالتعاون مع أجهزة الإعلام المختلفة، والندوات والمؤتمرات والمناظرات التي تعقد تحت ستار التنوير والمعاصرة، لتصل إلى نتيجة مفادها أنه ليس أمام **الشرق** الإسلامي إلا أن يسلك مسلك الغرب في "حضارته" لأنه الأنموذج الأفضل للتقدم ومواكبة علوم العصر[٢].

تعدد المصطلحات:

يخوض الفكر الإسلامي في عصرنا الحاضر معركة يمكن أن تكون الأخطر في مجال الصراع الحضاري، وهي معركة المصطلحات، حيث يساهم **الاستشراق** في نشر مجموعة من المصطلحات التي تبث من خلال وسائل الإعلام المكتوبة والمسموعة والمرئية –في موضوع التجديد وفي غيره من الموضوعات– لتخرجنا عن مواقعنا الفكرية وتسلب شخصياتنا، وتجعل من معظم المثقفين في عالمنا الإسلامي اليوم أسرى المصطلحات والأفكار الأوروبية ينطلقون منها ويفكرون من خلالها، ويصعب عليهم التحرر منها لأنها باتت صورة من صور الاحتواء الثقافي الغربي، هذا بالإضافة إلى أن تعدد المصطلحات في الموضوع الواحد وتشابكها يؤدي إلى فوضى التعريفات، ولاسيما إذا كانت هذه المصطلحات تنتمي إلى حضارات متضادة في كل شيء، وفوضى

---

(١) عطا، شعبان إبراهيم: الإسلام والتجديد. بحث مقدم للمؤتمر العالمي للمناهج التجديد في العلوم الإسلامية والعربية، ج٣، ص٢٥٢٣–٢٥٢٤.

(٢) انظر: أحمد، محمد بهاء الدين حسين: حقيقة الاستشراق وموقفه من الإسلام من ظهوره إلى نهاية الألفية الثانية، مركز البحوث، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، ٢٠٠٣م، ص ٢١١–٢١٢.

الاصطلاحات هذه دليل عدم الأصالة وبرهان عدم وجدان الذات، وفقدان الخصوصية الحضارية[١].

فالمصطلحات ليست حروفا وكلمات مجردة، بل هي كائنات حية لكل منها ماض وحاضر، ولبعضها سوابق مسودة بالجنح والجرائم، وعندما نتلقف أحد هذه المصطلحات ونتبناها فإننا نفتح لها عقولنا وقلوبنا وأفكارنا، ونسكنها ثقافتنا وفكرنا، بل وربما عقيدتنا وديننا، ونضطر لاحقا لمواجهة مشكلات كنا في أشد الغنى عنها، ولذا ندق ناقوس الخطر وندعو المفكرين والمثقفين المسلمين للعمل على تحرير المصطلحات، وتنقيتها من المفاهيم المغرضة، والقوالب المسبقة، وفي اللغة العربية من المصطلحات الشرعية ما يعني عن اقتباس المصطلحات من الثقافات الأخرى.

فلا بد هنا من التأكيد على ضرورة استخدام مصطلح التجديد المقتبس من الحديث الشريف، حيث أن بعض المفكرين يخلطون بين مفهوم الاجتهاد ومفهوم التجديد مع وجود اختلاف كبير بينهما، فالاجتهاد هو وسيلة من وسائل التجديد، وهو باب من أبواب علم أصول الفقه، وعلى هذا فإن العلاقة بين الاجتهاد والتجديد هي علاقة الجزء بالكل، يلتقيان في بعض الجوانب، ويفترقان في بعضها، ولذا فإن إطلاق لفظ الاجتهاد على التجديد في الدين الإسلامي يؤدي إلى حصر التجديد في المجال الفقهي دون المجالات الأخرى.

ولم يحصل هذا الخلط بين الاجتهاد والتجديد عند المفكرين والمثقفين المسلمين فحسب، بل كان أمرا مشتركا عند المستشرقين على حد سواء[٢]، على الرغم من أن

---

(١) انظر: محسن، عبد الحميد: المذهبية الإسلامية والتعبير الحضاري، كتاب الأمة، رئاسة المحاكم والشؤون الدينية، قطر، ١٤٠٤هـ، ص١١٢-١١٤.

(٢) انظر: كلسون ل.ج: في تاريخ التشريع الإسلامي، ترجمة وتعليق: محمد أحمد سراج، مراجعة: حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، دار العروبة، الكويت، ١٤٠٢هـ، ج٣، ص ٤٢١.

الاجتهاد الفقهي في اللغة الانجليزية يطلق عليه"Independent reasoning" وله معنى مختلف تماما عن التجديد[١].

كما يجب التحذير أيضا من استخدام مصطلح "الإصلاح الديني" على أنه يعني التجديد، وذلك لأن المفهوم الغربي لهذا المصطلح يتعلق بما صنعه مارتن لوثر[٢] في المسيحية، أما أي محاولة إنسانية تدور في محيط الإسلام فلا تتعلق بتغيير مبادئه، وأية حركه إصلاحية في الإسلام هي إذن في دائرة الفكر الإسلامي وحده، وفي دائرة فهم المسلمين لمبادئه[٣].

أما عن مصطلح التجديد في اللغة الانجليزية فيطلق عليه لفظ Modernize، وهو المصطلح الأكثر انتشارا في المصادر الاستشراقية للتعبير عن التجديد في الدين الإسلامي، وهو مصطلح غير مناسب للتعبير عن هذا التجديد لأنه يركز على عنصرين هما: المفعول المطلب تجديده، والجديد والعصري المطلوب مجاراته.[٤] وفي الغالب لا يكون المفعول الذي تجري عليه عملية التجديد هو الجانب المهم، بل يكون العنصر الثاني وهو الجديد والعصري هدفا لعملية التجديد، وبعبارة أخرى فهذا المصطلح يعني ضمنا فرض (روح العصر) على الموضوع قيد التجديد سواء كان هذا الموضوع دينيا أو اقتصاديا أو اجتماعيا، وبذلك بفرض هذا المصطلح على الفكر

---

(١) انظر: أبو عشى، المالكي عبد الله. مع الشيخ، إبراهيم عبد اللطيف: معجم المصطلحات الدينية، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٦هـ، ص١٧٦.

(٢) مارتن لوتر: كاهن ولاهوتي ألماني، من أبرز رواد حركة الإصلاح الديني في الغرب الأوروبي، ومؤسس المذهب البروتستنتي اللوثري، وأول من ترجم الإنجيل إلى الألمانية، وأنكر على رجال الكنيسة دورهم كوسطاء بين الإنسان وخالقه. انظر: ستروميرج: مرجع سابق، ص٧٥٩.

(٣) انظر: البهي: مرجع سابق، ص٤٣٤.

(٤) انظر: نجيب، عز الدين محمد: قواعد اللغة الإنجليزية، دار النصر للطباعة الإسلامية، القاهرة، ١٩٩١م، ص٢٤٠-٢٤١.

الإسلامي الاعتراف ضمنا بأن النموذج الغربي والمدنية الغربية هي القدوة التي يجب التأسي بها وتحويل دينه للامتثال لأوامرها، الأمر الذي يحتمل أبعد من التجديد المشروع في الدين الإسلامي.

كما أن معاجم اللغة الإنجليزية تثبت أن لهذا المصطلح استعمالات متعددة في حركات التنوير والعلمانية والثورة على سلطان الكنيسة[١]، ورفع شعارات الثورة على التقاليد والتراث، والسعي إلى التغيير من أجل التغيير فقط، مما يجعله مصطلحا ملغوما، وقبوله في الفكر الإسلامي يعني قبوله بكل ما يحيط به من مشكلات ولبس، كما أن اختيار هذا المصطلح بالذات للتعبير عن التجديد في الدين الإسلامي على الرغم من وجود مصطلحات أخرى مرادفة له يبعث على الشك في الغرض من وراء اختيار الاستشراق لهذا المصطلح بالتحديد، ويدعو إلى الحذر من استخدامه.

وسعيا للقضاء على المشكلات التي أثارها ويثيرها هذا المصطلح، يتحتم البحث عن مصطلح بديل في اللغة الإنجليزية، بحيث يكون ترجمة صادقة لمصطلح التجديد، ويؤدي المعنى المطلوب من التجديد لغويا وشرعيا، وليس من الضروري ان تترجم الكلمة المصطلح عليها ترجمه حرفية، بل من الأوفق أن نتحرى الكلمة التي يمكنها أن تدل على المعنى المطلوب في أحسن الصور وأوضحها[٢].

كما أن اختيار المصطلح الذي يناسب معنى التجديد الشرعي في اللغة الإنجليزية، وتفعيل استخدامه في التواصل مع الغرب سيكون في حد ذاته وسيلة لقطع الجسور على المفاهيم الاستشراقية الغربية لوقف زحفها نحو المفهوم الشرعي

---

(1) The American heritage dictionary, Houghton mifllin company, new York,1981, p.806. Merriam-Webster, Webster's seventh new collegiate dictionary, G.&C. Merriam company Publishers, U.S.A. 1971, p.544.

(٢) انظر: خليفة، عبد الكريم: اللغة العربية والتعريب في العصر الحديث، الطبعة الرابعة، دار الفرقان، عمان، ١٩٩٢م، ص٢١٨.

للتجديد، والحد من تأثيرها على غايته وهدفه في المجتمع المسلم، وسعيا لتحقيق فهم أكبر في الغرب لحقيقة التجديد في المفهوم الإسلامي.

والمصطلح الإنجليزي المقترح لمعنى التجديد الشرعي لابد أن تتوفر فيه الشروط التالية:

١- أن لا يكون مصطلحا علما على حدث تاريخي أو ديني معين.

٢- تركيز المصطلح على المفعول الذي يتم تجديده دون مقارنته بشيء آخر.

٣- قرب معناه اللغوي لمعنى التجديد في اللغة والاصطلاح الإسلامي.

٤- سهولة المصطلح وبعده عن التعقيد.

ومن المصطلحات الإنجليزية التي وردت في المصادر الإسلامية لمقابلة معنى التجديد في اللغة العربية:

١- مصطلح Rejuvenate ويعني تجدد أو إعادة الشيء كأنه جديد[١]، وقد استخدم هذا المصطلح في المؤتمر العالمي عن الفقه الإسلامي وتحديات القرن الحادي والعشرين[٢].

٢- مصطلح Reconstruction ويعني إصلاح (لبناء قديم) أو إعادة البناء أو الترميم[٣]، وقد استخدم هذا المصطلح في كتاب: تجديد الفكر الديني في الإسلام، لمحمد إقبال، والمعنون Reconstruction of religious thought in Islam

---

(1) The concise Oxford English-Arabic dictionary.p.328.

(٢) انعقد هذا المؤتمر تحت عنوان: (المقاصد الشرعية وتطبيقاتها في المجتمعات المعاصرة)، تنظيم: قسم الفقه وأصول الدين، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، كوالالمبور، في الفترة من ٨/ ٨/ ٢٠٠٦م - ١٠/ ٨/ ٢٠٠٦م. انظر الموقع على شبكة الانترنت. www.iiu.edu.my.

(3) Chambers universal learner's dictionary. p.604. The concise oxford dictionary, p0328.

٣- مصطلح Regenerate ويعني الإحياء الروحي والأخلاقي[١].

وهذه المصطلحات تحقق الشروط المطلوبة لخلوها من المعاني الدينية والتاريخية، وتركيزها على المفعول الذي يتم تجديده دون مقارنته بشيء آخر، وتقارب معناها مع معنى التجديد اللغوي والشرعي، وخلوها من الصعوبة اللفظية، إلا أن المصطلح الأخير يتميز على المصطلحات السابقة له بكونه لا يتضمن الحكم على المفعول الذي يتم تجديده بأنه قد طاله الضرر أو القدم، بل يتحمل معناه أن تكون عملية الإحياء عملية طبيعية لإعادة التفعيل غير ناتجة عن تضرر المفعول أو تقادمه[٢]، ويكون المقصود بمصطلح Regenerate Islam التجديد الشرعي للإسلام وإحياءه وإعادة تفعيله في حياة المسلمين، ولهذا تكون الدعوة إلى استخدام هذا المصطلح في الكتابة عن التجديد في الدين الإسلامي باللغة الانجليزية، وفي الحوار مع الغرب، ويكون بذلك مصطلحا نقيا من شوائب الحداثة الغربية ومتعلقاتها الثقافية ومفاهيمها الخاطئة.

---

(1) Webster's. p.721. The American heritage. p.1040

(2) Webster's. p.721.

المبحث الثاني: دوافع التجديد في الدين الإسلامي والفكر الغربي

إن عملية التجديد لا توجد نفسها بنفسها، والمجدد المسلم نفسه لا يندفع إلى التجديد رغبة في التجديد بحد ذاته، ولا يسعى إلى التغيير من أجل التغيير، بل تدفعه لذلك دوافع حقيقية هي:

١. **العوامل الذاتية**: وهي العوامل النابعة من الدين الإسلامي نفسه، ومن داخل المجتمع المسلم، والحياة اليومية للمسلمين، وتتمثل العوامل الذاتية في الحرص على الدين، والخوف عليه من انتشار الشركيات والبدع والخرافات، والغيرة على حمى الله ان تنتهك.

٢. **العوامل الخارجية**: وهي العوامل النابعة من خارج الدين الإسلامي، ومن خارج المجتمع المسلم، ويندرج تحتها:

- الغزو الفكري.
- الاستشراق.
- التنصير.
- الاستعمار.
- الظروف السياسية المتغيرة في العالم.
- احتكاك المجتمع المسلم بالمجتمعات الأخرى بسبب الجوار والتجارة والحروب والرحلات في الماضي[١]، والإعلام في الوقت الحاضر.
- الدعوة إلى الحضارة العالمية والدين الواحد والعولمة والحداثة والعصرنة[٢].

---

(١) اليافي، عبد الكريم: الدين والإحياء الروحي في الوطن العربي: تباعد أم لقاء مع أوروبا الغربية؟ مجلة الآداب، السنة ٣١، إبريل – مايو ١٩٨٣م، ص٨٣.

(٢) محمد أحمد، مرجع سابق، ص٢٠٩.

والحقيقة إن هذه الدوافع الخارجية ليست هي في ذاتها التي تحرك المجدد المسلم إلى عملية الإصلاح والتجديد، ولكن تأثيرها الذي يصل إلى المجتمع المسلم، وينعكس على حياة المسلمين وعلى فهمهم للإسلام وتطبيقهم له على أرض الواقع، وتحركهم لحماية الدين من أن تطال هذه المؤثرات ثوابته ومسلماته، هذا هو الدافع الذي يحرك للتجديد، مما يؤكد أن الدافع للتجديد هو في الحقيقة دافع ذاتي منبعث غالبا من داخل المجتمع والحياة.

وفي المصادر الغربية فقد انقسمت دوافع التجديد بدورها إلى عوامل ذاتية وعوامل خارجية، إلا أن المصادر اختلفت في تحديد القسم الأقوى من هذه العوامل الدافعة، وانقسم المستشرقون إلى ثلاث فرق:

الفريق الأول: يجعل الدوافع الخارجية هي العامل الأقوى -بل الوحيد أحيانا- في دفع عملية التجديد، فتجديد الدين الإسلامي إنما يأتي نتيجة تجاوب الإسلام وتفاعله مع الظروف المحيط به، وتطور العصر من حوله[١].

فنجد على سبيل المثال أن مسألة التجديد الاجتماعي في الإسلام "لابد أن تطرح بشكل متجدد كلما تفاقم ضغط التحديث، وزاد الاندماج الفعلي بالنظام العالمي، وبرز بالتالي بصورة أوضح عجز نظام الإسلام المدني السياسي والفكري والاقتصادي عن حمل مسئولية هذا الاندماج بنجاح، وحل المشاكل التي يثيرها"[٢].

الفريق الثاني: يجعل الدوافع الداخلية هي الأقوى، فعلى سبيل المثال فإن الإصلاح الإسلامي في سوريا نشأ نتيجة "للتغييرات التي حصلت في منزلة علماء دمشق، والتي شكلت أحد الدوافع لإخضاع المعتقدات والممارسات الدينية السائدة إلى إعادة الفحص، إضافة إلى وفرة التفاعل مع التيارات الفكرية الإسلامية الناشئة في

(1) voll, John Robert; Islam continuity and change in the modern world, Syracuse university press, New York, second edition, 1994, p.5.

(٢) غليون، مرجع سابق، ص٥٥٥.

القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي"[١]، وإن تيارات الإصلاح الديني كانت حركة "برجوازية" قادتها "الارستقراطية الدنيا" و"الشيوخ المتوسطون" لتفسير الإسلام بما يتلاءم مع حاجات المصلحين في المجتمع[٢] ويعتبر بعض أتباع هذا الفريق أنه من قبيل التضليل والخطأ اعتبار التغيير في العالم الإسلامي نابعا من ردة فعل الإسلام نحو التحديات الخارجية، وأن الإسلام لا يمكن وصفه بالسلبية والاقتصار على ردات الفعل[٣].

الفريق الثالث: نادى إلى الموازنة بين العوامل الداخلية والخارجية، واعتبر أن الأفكار الجديدة تبرز للوجود من قلب الجماعة الإسلامية في بعض الأحيان، ومن خارجها في بعض الأحيان الأخرى[٤].

وتختلف المسميات التي يطلقها المستشرقون على هذه العوامل المؤثرة، فالدافع الخارجي يمثل التأثيرات الغربية على العالم الإسلامي[٥]، أما الدوافع الداخلية فتارة هي "الظروف الاجتماعية" السائدة في المجتمع الإسلامي كانت دافعا لإعادة تفسير النصوص الشرعية وتغييرها[٦]، وتارة هي "الحاجة الضرورية في الحياة العامة"، والتي

---

(١) كومنز، ديفد دين: الإصلاح الإسلامي: السياسة والتغيير الاجتماعي في سوريا أواخر العهد العثماني، ترجمة: مجيد الراضي، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ١٩٩٩م، ص٤١.

(٢) المرجع السابق، ص٦٥.

(3) Karpat, kemal; Osmanlida degisim modernlesme ve uluslasma, ceviren: dilek ozdemir, Imge kitabevi, 2006, p.800.

(٤) لويس، برنارد: لغة الإسلام السياسي، ترجمة: عبد الكريم محفوض، دار جفرا للدراسات والنشر، دمشق، ٢٠٠١م، ص٥٢.

(5) Karpat, Osmanli'da degisim…,S7-8..

(٦) كلسون، مرجع سابق، ص٤١٨-٤١٩.

اعتبر جولدتسيهر[١] على سبيل المثال أن تطور الفقه عائد إلى مواجهته لهذه الحاجة الضرورية[٢].

(١) أجنتس جولدتسيهر (١٨٥٠-١٩٢١م): مستشرق مجري، اهتم ببحث الناحية الروحية خاصة في الإسلام، ارتحل كثيرا بين الشرق والغرب، وتقلد مناصب أكاديمية عالية، من آثاره: محاضرات في الإسلام، واتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين. انظر: بدوي، مرجع سابق، ص١١٩-١٢٨.

(٢) انظر: الحاج، ساسي سالم: الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، ١٩٩٢م، ج٣، ص ٢٨٥.

المبحث الثالث: ضوابط التجديد في الدين الإسلامي والفكر الغربي

وضع فقهاء المسلمين وعلماء الشريعة ضوابط متعددة للتجديد، منها[1]:

١. بقاء الأصل المجدد وقابليته للتجديد، ولهذا كان التجديد سمة بارزة من سمات الشريعة الإسلامية باعتبارها خاتمة الشرائع السماوية، أما ما عداها من الشرائع فليس قابلا للتجديد لعدم بقاء أصلها.

٢. مراعاة الثابت والمتغير في مجال التجديد، ويكون الثابت قاعدة المتغير وموجهه ومرشده، والمتغير هو دوام الثابت واستمراريته.

٣. التقعيد والتأصيل، والتزام النصوص الشرعية، والنصوص الخاصة بالموضوع محل التجديد، كي لا يأتي التجديد بشيء يخالف الشريعة الإسلامية ومقاصدها العامة.

٤. أن يكون الدافع للتجديد أمرا يحقق مصلحة من المصالح المعتبرة شرعا، والتي تعود على الأمة بالخير في الدنيا والآخرة.

٥. التزام المنهج الإسلامي في التجديد، وعدم التأثر بغيره من المناهج سواء في تطبيقاته التفصيلية أو روحه العامة.

٦. مراعاة القواعد العامة في الشريعة، فالتجديد لا بد أن يؤدي إلى التيسير وعدم التعسير، وأن يقدر الضرورات بقدرها، ويزيل الضرر، ويحقق المصلحة الشرعية.

أما الاستشراق فإنه لا يطرح قواعد لعملية التجديد وحدوده وغايته ومقاصده، إذ يعتبر أن التجديد في الدين -أي دين- شأنه شأن التجديد في كل مجالات الحياة.

---

(١) انظر مجموعة الأبحاث المقدمة للمؤتمر العالمي لمناهج التجديد في الدارسات العربية والإسلامية، مرجع سابق.

ويرجع سبب هذه النظرة إلى عدة أسباب[١]:

١. فقدان الثقة بالدين المسيحي في الثقافة الغربية بسبب ما تعرض له من التحريف والتدليس، ما أبعده عن صورته التي بها نزل، وجعل قدسية الدين أمرا من الماضي، حتى رسخ في الذهن الغربي أن كل دين هو إما مجموعه من الخرافات والأساطير، أو أنه من صنع البشر، فأصبح كل دين قابلا للتجديد والتحوير والتغيير والتطوير، بما في ذلك الدين الإسلامي.

٢. إن فكرة التجديد في الفكر الغربي لا ترى إلا بمنظور (التكيف) في إطار نسبية القيم، وغياب العلاقة الواضحة بين الثابت والمتغير، إذ تعتبر كل قيمة قابلة للإصابة بالتبدل والتحول، وعلى الإنسان أن يستجيب لهذه التغيرات بما أسمته التكيف.

ويسود الاعتقاد في الأوساط الغربية بأن الإسلام مثل دائما الجانب التقليدي الذي اصطدم بالأفكار الحديثة، وانهزم أمامها غالبا[٢]، وعلى ذلك اعتبر التيار السائد في الفكر الغربي الاستشراقي أن استجابة الدين الإسلامي للمتغيرات ومجاراتها هو الضابط الوحيد الذي يمكن من خلاله الحكم على نجاح تجربة التجديد في الدين الإسلامي أو فشلها، وهو المعيار الذي يقيس مدى كون الإسلام تقليديا أو عصريا، فإحياء القيم الإسلامية لا يتم إلا عن طريق "إعادة ربطها بالعرف الحضاري الجديد، وجعلها جزءا منه وقريبة إليه حتى لا يبقى الإسلام غريبا عن العصر والتاريخ"[٣].

---

(١) سيف الدين، عبد الفتاح: التجديد، مقال في موقع إسلام أون لاين، تاريخ التصفح: ٧/ ٩/ ١٤٢٧هـ، عنوان الموقع: www.islamonlin.net/iol/arabic/dowalia/mafaheemc.asp

(2) voll , ibid. pp.24-25.

(٣) غليون، مرجع سابق، ص٥٧٨.

المبحث الرابع: مجالات التجديد في الدين الإسلامي والفكر الغربي

هناك مجالات لا تقبل التجديد أو التعديل في الدين الإسلامي كالمسلمات، والمحرمات، وأحكام العبادات من صلاة وزكاة وحج، كما أن في الكون حقائق واقعية ثابتة في السنن الطبيعية، والفطرة، والغرائز البشرية والمدركات العقلية لا يعتريها تغيير أو تطوير كنفع العلم وضرر الجهل، وفائدة العدل وضرر الظلم، ووجوب الأمانة وضرر الخيانة، وغيرها من المفاهيم والقيم الأساسية التي تتصف بالثبات والاستمرار، وبالمقابل فإن الفكر الإسلامي يفتح مجالات واسعة يمكن التجديد فيها في مجال المعاملات والأحكام الجزئية في مختلف مناحي الحياة مثل:

المجال السياسي:

يتضمن التجديد في مفهوم السياسة الشرعية التجديد في الأحكام والتطبيقات القانونية للشريعة الإسلامية التي تنظم مرافق الدولة الإسلامية وتدبر شؤون الأمة، وكذلك الاستفادة من العلوم السياسية الحديثة، ومراقبة التجارب السياسية في العالم من حولنا، وتطبيق مالا يتعارض منها مع الدين الإسلامي، كما يتضمن التجديد في المجال السياسي تطوير الأساليب التعاملية بين الدول في الجوانب المتعددة، وخصوصاً في الجانب السياسي وكذلك استخلاص مبادئ الشورى والعدل من الشريعة الإسلامية، وإبراز نماذج الحكم الإسلامي الرشيد المهتدي بتعاليم الكتاب والسنة، وآثاره في إصلاح الدنيا بالدين[1].

المجال الاجتماعي:

وهو المجال الأوسع بين مجالات التجديد كلها، وأكثرها أهميه وأعظمها خطراً، ذلك لأنه يمس حياة المسلمين وهمومهم وشواغلهم، ومن خلاله يكون المجتمع

---

(١) حسن سفر، مرجع سابق...، ج٣، ص٢٢٠٣-٢٢٠٧.

نابضاً بالحياة الإسلامية خالياً من البدع والمخالفات الشرعية متسماً بالأصالة والمعاصرة في وقت واحد.

ومن القضايا التي ينبغي أن تأخذ الأولوية في تجديد الفكر الإسلامي في هذا المجال تجديد ثقة المسلمين في دينهم، وأنه مصدر عزمهم ، وإيجاد الحصانة لدى ناشئتهم ومجتمعاتهم من تأثيرات العولمة الجارفة، وذلك من خلال غرس عقيدة الإسلام الصحيحة في النفوس من خلال المناهج التعليمية، ووسائل الإعلام والثقافة، وإقامة فرائض الدين وأحكامه في المجتمع بما يحقق للأمة أمنها الفكري والاجتماعي، ويوحد صفها وجسدها لتحقيق الغاية التي خلقت من أجلها.

المجال العلمي:

ويمكن التمييز بين اتجاهين للتجديد في مجالات العلوم الإسلامية:

١- التجديد الذاتي في العلوم الشرعية واللغوية والتطبيقية الإسلامية.

٢- اقتباس المعارف الجديدة وتنقيتها وتضمينها في العلوم الإسلامية وهو ما يعرف بإسلامية المعرفة أو أسلمة العلوم.

وقد كان لعلماء السلف ومفكريهم السبق في استخدام كلا الاتجاهين دون حرج لتجديد العلوم الإسلامية، فقاموا بقبول علم العروض والانتفاع به في دراستهم، وعلم النحو، كما نشأت علوم الدين واللغة، ولم تخالف تلك العلوم المصادر القائمة المهيمنة كتاب الله عز وجل وسنه رسوله[١].

وتمثل (إسلامية المعرفة) اليوم أحد الحركات الفكرية التي تحمل لواء التجديد في الفكر الإسلامي والعلوم الإسلامية، والتجديد في هذا التيار يتم من خلال منهجية إسلاميه شاملة تلتزم بتوجيهات الوحي، ولا تعطل دور العقل، وتتمثل بالقدرات

---

(١) الغزالي، محمد: ركائز الإيمان بين العقل والقلب، مكتبة الأمل، الكويت، ١٩٦٧م، ص١٦٤-١٦٥.

والانجازات العلمية والحضارية الصحيحة، بعد تمحيصها ووزنها بميزان الإسلام وشمولية قيمته وتوجيهاته[١].

المجال الاقتصادي:

إن التطورات الكبيرة التي سجلها ما يعرف باسم (الاقتصاد الإسلامي) يجعل التجديد في هذا المجال معلما بارزا من معالم التجديد في الدين، وللتجديد في هذا المجال صورتان:

- تنقية المعاملات الاقتصادية مما لحقها على مر السنين من أمور تخالف الكتاب والسنة مثل الفوائد البنكية، واليانصيب، والمراهنات ونحوها.
- الثانية: التصدي للمستحدثات التي تستجد في كل عصر لبيان حكم الشارع فيها، فلا بد من إقامة نظام العمل في البنوك الإسلامية على أساس أحكام المضاربة، وعلى خلو المعاملات التي تقوم بها البنوك من أي مخالفات شرعية[٢].

أما عن مجالات التجديد في الفكر الغربي الاستشراقي ومن تأثر به فهناك تباين كبير في المواقف بين من يحصر التجديد في أضيق المجالات بحيث يكون "التجديد في الإسلام إنما يتناول ما جاء فيه الإسلام ببيان للناس في مجالي العقيدة والشريعة، أما ما عداهما من العلوم والمعارف والمناهج والصناعات والنظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية فهي لا تدخل في المجال الذي يغطيه مفهوم التجديد بالمعنى الفقهي الإسلامي"[٣]، وبين من يرى أن حركة التجديد في الدين الإسلامي حركة عامة سعت

---

(١) انظر: الفاروقي، إسماعيل: إسلامية المعرفة؛ المبادئ العامة، خطة العمل، الإنجازات، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت، ١٤٢١هـ.

(2) kurzman, c; Modernist Islam: 1840-1940. Routledge publishers, U.S.A, 1992, pp. 20-25.

(٣) حنفي، حسن، و الجابري، محمد عابد، حوار المشرق والمغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٠م، ص٧٢.

لإقامة الصلح بين المعتقدات الإسلامية والقيم الحديثة، القيم التي فرضها الغرب الأوروبي فرضاً لتكون المصالحة بينه وبين الثقافة الإسلامية في شتى المجالات[١].

والطريقة التي يتبعها الفكر الغربي عادة في طرح موضوعات التجديد لا تكون بالإملاء المباشر، بل بالتأثير الفكري غير المباشر من خلال التلميح بالموضوع، وإثارة الفكرة في تبني التجديد الإسلامي له، ومن ثم ترك الموضوع عاماً مطلقاً بدون تحديد، ليتمكن أتباع تيار التغريب من تناوله بكل حرية وانفتاح دون أحكام مسبقة فإذا نجحوا في مسعى التجديد في هذا الموضوع كان بها، وإن لم يتم لهم النجاح فلا تثريب على الفكر الغربي حينها، ومن ذلك على سبيل المثال طرحهم لموضوع تطبيق الديمقراطية في الدول الإسلامية، حيث يدور النقاش ويطرح التساؤل: "هل الإسلام يتماشى مع الديمقراطية؟ وهو سؤال مضلل بالأساس، إذ ينبغي أن يكون التركيز الحقيقي على ما يريده المسلمون لا على ما يريده الإسلام، فإذا ما سعى المسلمون صدقاً وحقاً إلى بناء مجتمع ديمقراطي يتم فيه احترام المعايير الدولية لحقوق الإنسان وتتم حمايتها أيضا، فإن الأمر يرجع لهم في إثارة الحجج الضرورية، وتقديم التضحيات المطلوبة، ثم الانشغال بتفسير تراثهم الديني بحيث يمكن تحويل هذه الرؤيا إلى حقيقة، وفي هذا الجدل فان المجتمعات الغربية ليس لديها سوى القليل لتقوله فيما هو نضال إسلامي داخلي أصلا، وأي تدخل ربما يجعل الأمر أشد سوءا، وأفضل شيء يمكن للغرب فعله هو أن يراعي مثله العليا الخاصة عندما يتعامل مع العالم المسلم وأن يترك الصراع في سبيل الديمقراطية الإسلامية يسير في مجراه التطوري"[٢].

---

(١) Kurzman, Modernist Islam, p. 25.

(٢) هاشمي، نادر: التغيير من الداخل، الإسلام وتحدي الديمقراطية (مجموعة مقالات)، ترجمة: قاسم عبده قاسم، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ، ص ٥٤. نقلا عن:

Fuller, Graham; the future of political Islam. Foreign affair. (march – april). 2002.

أما أبرز الاتجاهات الغربية التي يتم التركيز عليها في مجالات التجديد هي:

الإصلاح السياسي:

يبحث المفكرون الغربيون ومن اتبع منهجهم من خارج الدول الأوروبية عن التجديد السياسي، ويرون أن التجديد الديني لا يمكن أن يتم من دون تجديد سياسي[١]، التجديد في الإسلام سيتحقق بظهور عدد من المسلمين الثائرين على أنظمة الحكم في دولهم، والراغبين في إجراء تعديلات جذرية في الدين والمجتمع، ويقوم الغرب بدعمهم بالوسائل التالية[٢]:

١. إنشاء الدساتير والقوانين الوضعية في الدول الإسلامية والعمل بها.

٢. تطبيق الديمقراطية في الدول الإسلامية.

٣. إعادة تفسير معنى الحرية الدينية بما يضمن حقوق الأقليات غير المسلمة في الدول الإسلامية.

٤. تثبيت حقوق الأفراد في المواطنة في الدول الإسلامية باختلاف دياناتهم.

الإحياء العلمي والثقافي والتعليمي:

وذلك عن طريق الدعوة إلى نشر التقدم العلمي، ونشر التعليم الحديث من جهة، والدعوة إلى "تطوير" العلوم الدينية وإكمال النقص الموجود في بنية الفكر الديني الإسلامي من خلال إعادة النظر في التراث الإسلامي[٣].

---

(١) انظر: غليون، مرجع سابق، ص٥٥٦.

(٢) انظر: Kumar, Susmit, Modernization of Islam, web site: World prout assembly WWW.worldproutassembly.org تاريخ التصفح ١٠/ ٩/ ١٤٢٧هـ.

(٣) انظر: أحمد، أبو بكر محمد: التفسير **الاستشراقي** للوحي القرآني: دراسة تحليلية نقدية لدراسات المستشرق جولدتسيهر، مركز البحوث، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، ٢٠٠١م، ص١٤٤-١٥٢.

الإصلاح الاجتماعي:

وذلك عن طريق الدعوة إلى احترام حقوق المرأة المشروعة في الثقافة الغربية، واحترام النسخة الغربية في حقوق الإنسان.

المبحث الخامس: وسائل التجديد في الدين الإسلامي والفكر الغربي

إن التجديد مهمة إسلامية أصيلة، لها دوافعها ومقاصدها الجليلة لا تحيد عن مجال عملها، ولا تخرج عن ضوابطها، ولهذه المهمة الجليلة وسائل يتوصل من خلالها إلى تطبيقها، وآليات تعمل على تنفيذها، وكلها وسائل شرعية مستمدة من الكتاب والسنة، ومن أصول الفقه السديد، وقواعد الفكر الرشيد، وصولا إلى التجديد الشمولي، ومن هذه الوسائل:

وسائل التجديد الفقهي[1]:

١. الإجماع: وهو اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور بعد وفاة الرسولﷺ على حكم شرعي في واقعة، ويكون هذا الإجماع حجة إذا استوفى شروطه وتكاملت أركانه.

٢. القياس: وهو إلحاق واقعة لا نص على حكمها بواقعة ورد نص في حكمها لتساوي الواقعتين في علة هذا الحكم، والقياس دليل من الأدلة الشرعية يصلح للاحتجاج به متى ما استوفى شروطه وأركانه.

٣. المصلحة المرسلة: وهي المصلحة التي لم يشرع الشارع حكما لتحقيقها، ولم يدل دليل شرعي على اعتبارها أو إلغاءها، وهي حجة شرعية عند جمهور علماء المسلمين، فالواقعة التي لا حكم فيها بنص أو إجماع أو قياس يشرع فيها الحكم الذي تقتضيه المصلحة المرسلة، فمصالح الناس تتجدد ولا تتناهى، ولو لم تشرع الأحكام لما يتجدد من مصالح الناس، ولما يقتضيه تطورهم، لتعطلت كثير من مصالح الناس في مختلف الأزمنة والأمكنة، ولتوقف الشرع عن مسايرة تطورات مصالح الناس.

---

(١) خلاف، عبد الوهاب: علم أصول الفقه، ط١٢، دار القلم، الكويت، ١٣٩٨هـ، ص٤٥-٩١.

٤. العرف: والمقصود به هنا العرف الصحيح، وهو ما تعارفه الناس ولا يخالف دليلا شرعيا ولا يحل محرما ولا يبطل واجبا، فيجب على المجتهد مراعاته، والأحكام المبنية على العرف تتغير بتغيره زمانا ومكانا، ويقول الفقهاء في مثل هذا الاختلاف: إنه اختلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجة وبرهان، واختلاف الظروف الاجتماعية في العصر الحاضر وتغيرها يدخل ضمن مفهوم العرف كوسيلة من وسائل التجديد الشرعي، تنضبط بضوابط العرف وتؤثر تأثيره في الأحكام[1].

وسائل التجديد العلمي التطبيقي:

١. متابعة مستجدات العلم والحياة، والاستفادة منها فيما يحقق مقاصد الشريعة، ويحقق تحسين العلم وتطويره.

٢. البحث في مختلف مجالات العلوم الإسلامية، والحرص على الاستفادة مما تتوصل إليه هذه البحوث من نتائج، وتطبيق التوصيات الفاعلة على أرض الواقع.

وسائل التجديد الحضاري:

١. الالتزام بالأخلاق الإسلامية في كل شاردة وواردة من مناحي الحياة، لطبعها بطابع المدنية الإسلامية، ودماثة الأخلاق، ورقي التعامل.

٢. الإقبال على المخترعات الحديثة التي تسهل شؤون الحياة، ولا تتناقض مع الشرع بالكلية، بل تكون وسيلة من وسائل تسخير الكون للإنسان وسبيلا لإعمار الحياة.

---

(١) انظر: فردوس، محمد: أثر الظروف الاجتماعية على الفتاوى الشرعية، دراسة لفتاوى هيئة الفتاوى في المجلس الوطني للشؤون الإسلامية بماليزيا من عام ١٩٦٩م إلى عام ١٩٩٠م، مقدمة للجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ١٩٩٥م.

٣. تفعيل قواعد الشرع في إعمار الكون والحفاظ على الثروات والبيئات وعدم الإفساد في الأرض.

وأي وسيلة أخرى للتجديد مادية كانت أو معنوية مادامت لا تخالف أوامر الشرع ونواهيه فهي وسيلة شرعية، وبالنظر إلى ابن تيمية على سبيل المثال وطريقته في التجديد نجد أن طريقته ومنهجه التجديدي جمع بين العقل والنقل، وهو نموذج لحسن اختيار الوسيلة بما يتسق مع الظروف المحيطة، والتيارات الفكرية المعاصرة، دون أن يؤثر ذلك على صحة مسار التجديد ونطاقه الشرعي[(١)]، والإسلام دين يشجع على الأخذ بالأسباب والنظر في الكون والسير في الأرض، فلا يعدم المؤمن بذلك المنهج السوي أن يجد وسيلة للإصلاح أو سبيلا للتجديد.

أما عن وسائل تجديد الدين الإسلامي في الفكر الغربي نجد أنها وسائل تتسم مع المفهوم العام للحداثة الغربية، وهي وسائل مادية تنزع إلى تركيز سلطة التغيير والتجديد في أيدي عامة الناس، ومن هذه الوسائل:

١. الإجماع: ليس المقصود بالإجماع هنا الوسيلة الشرعية في استنباط الحكم الشرعي كما سبق الإشارة إليه، بل الإجماع في هذا الموضوع هو (الرأي العام) أي رأي عامة المسلمين وعوامهم ومن القائلين بهذه الوسيلة والداعين لها المستشرق جولدتسيهر، حيث وصف الإجماع بأنه "يحتوي على بذور التحرر للحركات الإسلامية الحرة، والتطورات المستطاعة، والإجماع ملحوظ عند مجددي الإسلام المعاصرين، فهو الباب الذي تنفذ عن طريقه عوامل القوة الشابة إلى بناية الإسلام"[(٢)].

---

(١) الاستانبولي، محمود مهدي: ابن تيمية بطل الإصلاح الديني، ط٢، مكتبة دار المعرفة، دمشق، ١٣٩٧هـ، ص٢٤٣-٢٤٧.

(٢) ساسي الحاج، مرجع سابق، ص ٥٧٥-٥٧٦

كما اعتبر جولدتسيهر"أن الإجماع يمكن أن يكون له شأن كبير في الإصلاح"، ويقصد بالإصلاح هنا هو أن المسلمين يستطيعون أن يجعلوا من الإسلام ما شاءوا، شريطة أن يكونوا مجتمعين، وكذلك بأن يخلقوا بطريقة تفكيرهم وأعمالهم عقائد وسنناً"[١].

ويذهب بعض مفكري الغرب إلى أن "صحة والقرآن والسنة تتوقف على الإجماع فالمسلمون يستطيعون تطوير شريعتهم المؤسسة على القرآن والسنة باعتماد ما يشاءون وحذف ما يريدون من القرآن والسنة عن طريق الاستفتاء العام"[٢]، ولا يخفى أن الهدف من هذه النظرية وهذا المفهوم إخضاع القرآن والسنة للإجماع وبالتالي هدم شريعة الإسلام ومحو عقيدتها.

٢. الاجتهاد: وهو "بذل محاولة مجهدة للحصول على حكم في مسألة لا يوجد لها نص تعريفي واضح في الكتاب المقدس، وقد كان للاجتهاد أهمية قصوى بالنسبة للمصلحين الدينيين"[٣].

٣. المذاهب والفرق والطوائف: يعتبر الفكر الغربي أن جميع المذاهب والفرق والطوائف التي ظهرت في تاريخ الإسلام -دون اعتبار لانتماء هذه الفرق إلى الإسلام أو عدم انتمائها- أسهمت في بناء الفكر الإسلامي، فكل من

---

(١) الظهار، نجاح أحمد: فلسفه المايكروبيوتك وعلاقتها بالبرمجة اللغوية العصبية والعقائد والفلسفات المنحرفة ودور الصهيونية العالمية، مكتبة الرشد، الرياض، ١٤٢٦هـ، ص ١٢٤. (بتصرف واختصار) نقلا عن: دائرة المعارف الإسلامية،ج٢، ص٢٤١.

(٢) المطعني، عبد العظيم إبراهيم: افتراءات المستشرقين على الإسلام (عرض ونقد)، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ١٤١٣هـ، ص ٤٧-٤٨.

(٣) كومنز، مرجع سابق، ص٤٧.

الخوارج والمعتزلة والقدرية والباطنية والبهائية كانت لها "مشاركتها الفعالة في تطوير الفكر الإسلامي"[١].

وإذا سلمنا بأن ظهور المدارس الفقهية الأربعة، وتأسيس المذهب الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي كانت مظهرا من مظاهر التجديد الشرعي الصحيح في الدين الإسلامي، وإسهاما من الأئمة الأربعة وتلامذتهم في خدمة الدين الحنيف فكيف كانت الفرق والطوائف الضالة وسيلة من وسائل التجديد في الدين الإسلامي؟ وما هي الآثار الجانبية التي خلفتها هذه الفرق؟

ويعتبر الفكر الغربي أن المناقشات التي دارت بين أهل السنة والجماعة من جهة وهذه الفرق من جهة، وبين الفرق وبعضها البعض من جهة أخرى هي على قدر كبير من الأهمية، حيث كان من نتيجة هذه المناقشات[٢]:

١. تكون بنية مركزية للعقيدة من خلال ظهور العلوم المتخصصة في فروع العقيدة المختلفة، وتوسع هذه العلوم في دراسة تلك المناقشات والرد عليها من خلال تثبيت الأصول العقدية.

٢. تعزيز وحدة الأمة الإسلامية، واستمرار تماسك النسيج الاجتماعي للأمة الإسلامية على مدى القرون على الرغم من ظهور عدد كبير من هذه الفرق.

٣. تشكيل أساس متين للبنيه الحضارية الإسلامية التي تلت فترة التكوين والتشكيل.

٤. إن الطريقة التي تتكون بها عقيدة معينة في المجتمع هي الطريقة التي ستضمن استمرار هذه العقيدة في المجتمع، وتجددها طوال فترة حياتها فيها

---

(1) watt, w. Montgomry, Islam dusuncesinin tesekul devri, ceviren: Ethem Ruhi Figlali, sa–to Ilahiyat, Istanbul, 2001, pp.390-391.

(2) Watt, Islam…, P.391.

بعد، وتكوّن العقيدة الإسلامية واستمرارها في جو مشحون بالمناقشات الفكرية والعقدية يضمن لها البقاء والتكيف في مثل هذا الجو على الدوام.

كانت هذه أبرز ملامح التجديد في الفكر الغربي الاستشراقي، من حيث التعريف والضوابط والمجالات والوسائل، مع مقارنتها بملامح التجديد الشرعي في الإسلام.

النتائج والتوصيات

١. الفارق في مفهوم التجديد بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي يبدأ من المعنى اللغوي، فمعنى التجديد في اللغة العربية يحتمل إعادة تجديد القديم، أما في المفهوم الغربي فالتجديد هو التطور ونبذ القديم في كل مجالات الحياة.

٢. في اللغة العربية من المصطلحات الشرعية ما يغني عن اقتباس المصطلحات من الثقافات الأخرى.

٣. وجود خلط بين مصطلح الاجتهاد والتجديد، فالاجتهاد هو وسيلة من وسائل التجديد، وإطلاق لفظ الاجتهاد على التجديد يؤدي إلى حصر التجديد في المجال الفقهي فقط.

٤. مصطلح (Regenerate Islam) هو أفضل المصطلحات الغربية التي يمكن استخدامها للدلالة على مفهوم التجديد الصحيح في الإسلام.

٥. التجديد مهمة إسلامية أصيلة لها دوافعها ومقاصدها ووسائلها المشروعة.

٦. التجديد في الإسلام له دوافع ذاتية متعلقة بالدين الإسلامي، ودوافع خارجية متعلقة بالظروف المحيطة.

٧. التجديد في الإسلام له مجالات واسعة، ولكنه لا يطال الثوابت والأحكام الشرعية.

٨. كثير من مؤلفات المستشرقين تفسر التجديد في الدين الإسلامي في ظل التأثير الثقافي الغربي، وتحول هدف التجديد من مهمته الشرعية إلى مجرد التطور لأجل التطور.

٩. تأثر عدد من الكتاب العرب والمسلمين بالمنهج الاستشراقي في دراسة التجديد، وساهموا في نشر المفهوم الغربي للتجديد من خلال مؤلفاتهم، وفي وسائل الإعلام المختلفة.

١٠. دعوة المفكرين والمثقفين المسلمين إلى العمل على تحرير المصطلحات وتنقيتها من المفاهيم المغلوطة.

١١. الدعوة لإجراء المزيد من الأبحاث حول التجديد الشرعي، ودوره في تقدم العالم الإسلامي.

المراجع

١. أحمد، أبو بكر محمد، التفسير الاستشراقي للوحي القرآني: دراسة تحليلية نقدية لدراسات المستشرق جولدتسيهر، مركز البحوث، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، ٢٠٠١م.

٢. أحمد، محمد بهاء الدين حسين، حقيقة الاستشراق وموقفه من الإسلام من ظهوره إلى نهاية الألفية الثانية، مركز البحوث، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، ٢٠٠٣م.

٣. الاستانبولي، محمود مهدي، ابن تيمية بطل الإصلاح الديني، الطبعة الثانية، مكتبة دار المعرفة، دمشق-١٣٩٧هـ.

٤. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت- ١٩٨٤م.

٥. البهي، محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، الطبعة السادسة، دار الفكر، ١٩٧٣م.

٦. جامعة المنيا، المؤتمر الدولي لمناهج التجديد في العلوم الإسلامية والعربية، المنيا- ١٤٢٦هـ.

٧. الحاج، ساسي سالم، الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا-١٩٩٢م.

٨. حنفي، حسن، والجابري، محمد عابد، حوار المشرق والمغرب: نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٠م.

٩. خزندار، عابد، حديث الحداثة، المكتب المصري الحديث، القاهرة-١٩٩٠م.

١٠. خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، الطبعة الثانية عشرة، دار القلم، الكويت-١٣٩٨هـ.

١١. خليفة، عبد الكريم، اللغة العربية والتغريب في العصر الحديث، الطبعة الرابعة، دار الفرقان، عمان-١٩٩٢م.

١٢. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، سنن أبي داود، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ النشر.

١٣. الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر(ت٧٢١هـ)، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، طبعة جديدة، مكتبة لبنان، بيروت-١٤١٥هـ.

١٤. سترومبرج، رونالد، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث: ١٦٠١-١٩٧٧م، ترجمة: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، القاهرة-١٤١٥هـ.

١٥. سيف الدين، عبد الفتاح، التجديد، مقال في موقع إسلام أون لاين، تاريخ التصفح: ٧/ ٩/ ١٤٢٧هـ، عنوان الموقع:

www.islamonlin.net/iol/arabic/dowalia/mafaheemc.asp

١٦. الظهار، نجاح أحمد، فلسفة الماكروبيوتك وعلاقتها بالبرمجة اللغوية العصبية والعقائد والفلسفات المنحرفة ودور الصهيونية العالمية، مكتبة الرشد، الرياض-١٤٢٦هـ.

١٧. أبو عشى، المالكي عبدالله. مع الشيخ، إبراهيم عبد اللطيف: معجم المصطلحات الدينية، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٦هـ.

١٨. الغزالي، محمد، ركائز الإيمان بين العقل والقلب، مكتبة الأمل، الكويت-١٩٦٧م.

١٩. غليون، برهان، نقد السياسة الدولة والدين، الطبعة الثالثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ٢٠٠٤م.

٢٠. الفاروقي، إسماعيل، إسلامية المعرفة: المبادئ العامة –خطة العمل- الإنجازات، سلسلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي، بيروت-١٤٢١هـ.

٢١. فردوس، محمد، أثر الظروف الاجتماعية على الفتاوى الشرعية، دراسة لفتاوى هيئة الفتاوى في مجلس الوطني للشئون الإسلامية بماليزيا من عام ١٩٦٩الى عام ١٩٩٠م.

٢٢. أبو الفضل، خالد وآخرون، الإسلام وتحدي الديمقراطية، ترجمة: د.قاسم عبده قاسم، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

٢٣. الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب (ت٨١٧هـ)، القاموس المحيط، بدون بيانات النشر.

٢٤. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري (ت ٧٧٠هـ)، المصباح المنير، المكتبة العلمية، بيروت- بدون تاريخ النشر.

٢٥. كلسون، ل. ج.، في تاريخ التشريع الإسلامي، ترجمة وتعليق: محمد أحمد سراج، مراجعة: حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، دار العروبة، الكويت-١٤٠٢.

٢٦. كومنز، ديفد دين: الإصلاح الإسلامي: السياسة والتغيير الاجتماعي في سوريا أواخر العهد العثماني، ترجمة: مجيد الراضي، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ١٩٩٩م.

٢٧. لويس، برنارد، لغة الإسلام السياسي، ترجمة: عبد الكريم محفوض، دار جفرا للدراسات والنشر، دمشق، ٢٠٠١م.

٢٨. محسن، عبد الحميد، المذهبية الإسلامية والتعبير الحضاري، كتاب الأمة، رئاسة المحاكم والشؤون الدينية، قطر، ١٤٠٤هـ.

٢٩. المطعني، عبد العظيم إبراهيم، افتراءات المستشرقين على الإسلام عرض ونقد، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ١٤١٣هـ.

٣٠. المناوي، محمد عبد الرؤوف (٩٥٢-١٠٣١هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: محمد رضوان الداية، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر، بيروت-١٤١٠هـ.

٣١. منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (٦٣٠-٧١١هـ)، لسان العرب، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت-بدون تاريخ النشر.

٣٢. نجيب، عز الدين محمد، قواعد اللغة الإنجليزية، دار النصر للطباعة الإسلامية، القاهرة، ١٩٩١م.

٣٣. اليافي، عبد الكريم، الدين والإحياء الروحي في الوطن العربي: تباعد أم لقاء مع أوروبا الغربية؟، مجلة الآداب، السنة ٣١، العدد ٤-٥، إبريل- مايو ١٩٨٣م.

34. Charles Kurzman. Modernist Islam, 1840-1940, A sourcebook, Oxford University press, New York, 2002.

35. Doniach N.S.& others. The concise Oxford English-Arabic dictionary of current usage, Oxford university press, New york,1982.

36. Hanks, Patrick. Encyclopedic world dictionary, Libraririe du Liban, Beirut, 1947.

37. Karpat, Kemal. Osmanli'da Degisim, modernlesme ve uluslasma, Ceviren: Dilek Ozdemir, Imge kitabevi, 2006.

38. Kirkpatrick E.M. Chambers universal learner's dictionary. International student's edition, Champers harrap publishers Ltd,1993.

39. Karpat, Kemal. Osmanli'da Degisim, modernlesme ve uluslasma, Ceviren: Dilek Ozdemir, Imge kitabevi, 2006.

40. Kirkpatrick E.M. Chambers universal learner's dictionary. International student's edition, Champers harrap publishers Ltd,1993.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٤٣٨
المبحث الأول: تعريف التجديد في الدين الإسلامي والفكر الغربي.	٤٤١
المبحث الثاني: دوافع التجديد في الدين الإسلامي والفكر الغربي.	٤٥٠
المبحث الثالث: ضوابط التجديد في الدين الإسلامي والفكر الغربي.	٤٥٤
المبحث الرابع: مجالات التجديد في الدين الإسلامي والفكر الغربي.	٤٥٦
المبحث الخامس: وسائل التجديد في الدين الإسلامي والفكر الغربي.	٤٦٢
النتائج والتوصيات.	٤٦٨
المراجع.	٤٧٠
فهرس الموضوعات.	٤٧٣

من بلاغة حروف المعاني في النظم القرآني

د. بدر عبدالعال حسين محمد

الأستاذ المشارك بقسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة طيبة بالمدينة المنورة

المقدمة:

الحمد لله على ما أنعم، وعلم من البيان ما لم نعلم، والصلاة والسلام على سيدنا محمد ﷺ خير من نطق بالضاد وأفضل من أوتي الحكمة وفصل الخطاب القائل: (إن من البيان لسحراً)[1]، وعلى آله وصحبه وسلم في كل لمحة ونفس عدد ما وسعه علم الله العظيم. وبعد:

فإن خير الدراسات العربية وأشرفها وأنبلها وأسماها ما كان موصولا بكتاب الله – عز وجل- إذ هو أشرف الكتب قدرا، وأعلاها منزلةً، وأصدقها لساناً، وأفصحها بيانا، والدراسة إنما تتشرف بشرف موضوعها ومرماها.

ولا شك أن القرآن الكريم أصل البلاغة العربية، وأن خدمة كتاب الله تعالى من أول الأهداف التي لا يتطلع إليها إلا من استنار قلبه بنور الإيمان وأدرك مكانة القرآن، حيث كان القرآن من الدعائم الأولى التي اعتمدت عليها البلاغة العربية منذ نشأتها وتطور دراستها حتى وصلت إلى مرحلة النضج والاكتمال ممثلة في البلاغة القرآنية في حسن نظمها ودقة تعبيرها، وإعجازها البياني الذي يرقى فوق كل كلام الشر.

ومن هذا المنطلق وبتوفيق الله تعالى جاء هذا البحث ليجلي دقة استعمال الحرف في القرآن الكريم، وتذوق مواقعه في النظم القرآني، وإيحاءاته الدقيقة على الرغم من أن كثيراً من البلاغيين يرون أن الحرف المنفصل عن السياق لا يوصف بالبلاغة[2]، أما الحرف في سياقه ومقامه فهو في صلب البلاغة، فضلا عن قيام أبواب كاملة من البلاغة العربية على حرف واحد كباب الفصل والوصل الذي يقوم على حرف الواو.

---

(١) أخرجه الإمام البخاري في كتاب الطب ينظر: فتح الباري ٢/ ٢٠ ط دار الغد العربي، والإمام أحمد في مسنده ١/ ٢٦٩ ط المكتب الإسلامي بيروت.

(٢) راجع ذلك في المطول: ١/ ٧٣، ومجموعة شروح التلخيص: ١/ ٢٣٣.

لذلك خصصت هذا البحث لدراسة الخصائص البلاغية لحروف المعاني في النظم القرآني لاشتمالها على كثير من اللطائف التعبيرية، والأسرار البلاغية، والإيحاءات الخفية التي لا توجد في غيرها، ولا يستطيع أن يتلمسها إلا المتذوق لبلاغة كلام الله تعالى.

وجاء تقسيم البحث على النحو الآتي:

أولاً: بلاغة حروف الجر في النظم القرآني.

ثانياً: بلاغة حروف العطف في النظم القرآني.

ثالثاً: بلاغة حرف التشبيه (كأن) في النظم القرآني.

رابعاً: بلاغة حرف الاستفهام (هل) في النظم القرآني.

خامساً: بلاغة ضمير الفصل (هو) في النظم القرآني.

أولاً: بلاغة حروف الجر في النظم القرآني:

إن المتتبع لسياقات حروف الجر وإيحاءاتها ودلالاتها في النظم القرآني يجد لها من القيم الجمالية والتعبيرية ما لا يعد ولا يحد ولا يحصى، ففي كل مرة يستعمل الحرف في سياق مختلف ليعطي إيحاءً ودلالةَ تفيض بالبلاغة والبراعة في النظم القرآني، وفي كل مرة يضفي على المعنى جمالاً وروعة في الدلالة والتعبير والإيحاء والنظم البديع، نلمح ذلك جلياً في أكثر مواضع حروف الجر في النظم القرآني وبيان ذلك كالتالي:

بلاغة اللام وإيحاءآتها في النظم القرآني

قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ﴾[1].

نلمح دلالة اللام وإيحاءاتها في بيان بعض مصارف الزكاة، حيث جاءت اللام مع أربعة أصناف من مصارف الزكاة وهم: (الفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم) لتعطي إيحاءا خاصاً بإضفاء أصل معناها وهو: (الملكية) على سياق الكلام خاصةَ مع هذه الأصناف الأربعة لتبين أن هذه الأصناف الأربعة خاصة يملكون هذا المال ملكية تامة، وليس هناك أي فضل للغني على الفقير والمسكين، لأن هذا المال ملك لهم وحق لهم معلوم ومقرر ومقدر من قبل الله تعالى بدليل قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ مَّعۡلُومٞ ٢٤ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ ﴾[2] ولتبرز أن الغني لا يملك هذا المال إطلاقا وإنما هو مستخلف على هذا المال لكي يوصله إلى أصحابه وملاكه ومستحقيه بدليل قوله تعالى: ﴿ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسۡتَخۡلَفِينَ فِيهِ ﴾[3]، فالغني ما هو

---

(١) الآية ٦٠ من سورة التوبة.

(٢) الآيتان ٢٤و٢٥ من سورة المعارج.

(٣) من الآية ٧ من سورة الحديد.

إلا مستخلف على هذا المال فلم يبخل بدفعه لأصحاب الحقوق الذين يملكون هذا المال حقيقةً وهم الفقراء والمساكين.

ومن أجل ذلك فلا داعي لنظرة التعالي من الأغنياء الموجودة داخل كل مجتمع من المجتمعات، فالمال مال الله ولا فضل للغني على الفقير، وإذا كان هناك من فضل فهو يعود للفقير والمسكين لأنهم بقبولهم أخذ هذا المال المستحق لهم كانوا سبباً في نماء هذا المال وطهارته بدليل قوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴾ [(١)] وعندما نطبق هذه القاعدة كما أرادها المولى عز وجل يحدث التآلف والتآخي والتحابب بين جميع طبقات المجتمع مما يتقي المجتمع من الحقد والحسد وجميع الصفات المكروهة.

ونلمح أيضا من جمال وبلاغة الحروف في هذه الآية اختلاف الحرف مع الأصناف الأربعة الباقية، حيث لم تأت اللام التي تدل على الملكية مع الرقاب والغارمين، وإنما جاء التعبير القرآني بالحرف (في)، فلم تأت اللام لأن الرقاب لا يملكون هذا المال كالفقير والمسكين وإنما يعطى في الرقاب لسيده حتى يتم عتقه، وفي حالة الغارمين يعطى المال لصاحب الدَّين حتى يتم سداد دينه.

فهذان الصنفان يختلفان تماما عن الأربعة الأولى، لأن الفقير والمسكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم هؤلاء الأربعة يملكون المال ويسلم إليهم، فناسب فيهم التعبير باللام التي تدب على الملكية بخلاف العبد والغارم فهما لا يملكان هذا المال ولا يأخذان منه شيئاً ولذلك جاء معهما الحرف في ولم تأت اللام كالأربعة الأُوَل[(٢)].

---

(١) من الآية ١٠٣ من سورة التوبة.

(٢) راجع ذلك في الكشاف: ٢/ ١٥٨ والمحرر الوجيز لابن عطية: ٤/ ٣٤١.

ثم نلمح بعد ذلك مجيء الحرف (في) مع المصرف السابع والثامن (وفي سبيل الله وابن السبيل) ولم تأت اللام أيضا حتى يعم جميع أوجه الخير بمعنى في كل أوجه الخير، فليس في هذا المصرف أحد يملك المال حتى يعبر بلام الملكية وإنما أي مكان ينبغي به وجه الله تعالى، ولذلك ناسب فيه التعبير بالحرف (في) ولا تتناسب اللام مع هذين الصنفين بالذات.

ومن خلال ما سبق رأينا كيف تغير الحرف في سياق الآية الواحدة أكثر من مرة ليعطي إيحاء خاصا يتناسب مع كل صنف من أصناف مصارف الزكاة وهذه روعة وبلاغة القرآن حتى في اختيار وتنوع الحرف داخل سياق الآية الواحدة ليضفي على الكلام والمعنى لونا من الجمال والإيحاء التعبيري.

وعندما ننظر إلى اللام في قوله تعالى: ﴿ فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ﴾[1].

نجد لها إيحاء مختلفا تماما عن سابقتها، فمن معاني اللام الأصيلة السببية أو التعليل ومعناها أن يكون ما قبلها سببا فيما بعدها وأن يكوم ما بعدها نتيجة طبعية لما قبلها، وعندما ننظر إلى معنى الآية التي نحن بصددها نجد أن اللام فيها لا يمكن أن تحمل على السببية أو التعليل لأنه ليس ما قبلها سببًا فيما بعدها ولا ما بعدها نتيجة طبعية لما قبلها لأن آل فرعون لم يلتقطوا موسى -عليه السلام- من أجل أن يكون لهم عدوا وحزنا بل على العكس هم التقطوه ليكون لهم ولدا وفرحا بدليل قوله تعالى في الآية التي تليها: ﴿ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوْ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدًا ﴾[2].

فاللام التي معنا في الآية خرجت عن معناها الحقيقي وهو (السببية أو التعليل) إلى معنى آخر يسمى ب(لام العاقبة والصيرورة) والمعنى حينئذ: ضارت عاقبة أمره

---

(١) من الآية ٨ من سورة القصص.

(٢) من الآية ٩ من سورة القصص.

فيما بعد أن يكون لهم عدوا وحزنا، وفيه دلالة قوية علي مدى عناية الله تعالى بموسى عليه السلام أن جعله يربى ويحفظ في بيت أشد الناس عداوة له، ثم تكون العاقبة في النهاية أيكون موسى ـ عليه السلام- سببا في هلاك فرعون وجنوده، وهذا مما يزيد من مرارة وقسوة العذاب بالنسبة لفرعون وجنوده، فكيف يكون هذا الغلام الذي تربى وحفظ بين أيديهم سببا في هلاكهم وعذابهم، وهذا يوحى بمدى كرم الله تعالى لموسى –عليه السلام- وعنايته به وحفظه له، فاللام هنا أيضا أضفت علي المعنى والسياق إيحاء معينا يزيد من بلاغة الكلام وجماله.

كذلك نلمح مجيء اللام في قوله تعالى: ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ﴾[1].

حيث جاءت اللام التى تدل علي الملكية في قوله: ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ ﴾ لتضفي أصل معناها على ما دخلت عليه، لأن اللام تشعر بالملكية المؤذنة بالانتفاع، وجاءت (على) في قوله: ﴿ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ﴾؛ لأن (على) تشعر بالعلو المشعر بالتحمل والثقل المؤذن بالضرر وهو ما يسمى بالطباق بين الحرفين وهو لون من الألوان البديعية التي تضفى علي الكلام روعة وجمالا[2].

ونظير ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾[3] حيث جاءت اللام التي تدل علي الملكية في قوله: (ولهن) لأن اللام تشعر بالملكية المؤذنة بالانتفاع، وجاءت (على) في قوله (عليهن) لأنها تشعر بالعلو المشعر بالتحمل والثقل وهذا مما يدلل على دقة استعمال الحرف في النظم القرآني.

---

(١) من الآية ٢٨٦ من سورة البقرة.

(٢) ينظر الصبغ البديعي د/ أحمد إبراهيم موسى ص ٨٧، والفنون البديعية في دائرة البحث البلاغي د/ فوزي السيد عبد ربه ص٤٣.

(٣) من الآية ٢٣٨ من سورة البقرة.

بلاغة الحرفين (في) و(على) وإيحاءاتهما في النظم القرآني

عندما ننتقل إلى بلاغة حرف آخر من الحروف في القرآن الكريم وهو الحرف (في) نجد أن له دلالة وإيحاء بلاغيا يختلف كثيرا عن بقية الحروف الأخرى ليضفي أصل معناه على سياق الكلام ومقامه.

ومن ذلك قوله تعالى حكاية عن قول فرعون للسحرة عندما آمنوا بموسى عليه السلام: ﴿ فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ ﴾[1].

فأصل الحرف (في) الدلالة على الظرفية، والمعهود في الصلب أن يكون على الجذع من الخارج وليس في داخل الجذع فهذا أمر غير معهود، فالتعبير المعهود بين الناس (لأصلبنكم على جذوع النخل) لأن الحرف (على) يفيد الاستعلاء وهو الأصل مع الصلب، ومع ذلك جاء التعبير القرآني بالحرف (في) ليعطي إيحاء يفيد شدة العذاب وقوته ومدى تمكن الصالب من المصلوب بحيث لا يمكن الخلاص من هذا العذاب أبدًا حتى يخيل للسامع أن المصلوب مستقر في داخل الجذع، والجذع محيط به تماماً من الخارج وبهذه الصورة لا يمكن بأي حال من الأحوال الخلاص أو الفك من هذا الجذع أو من هذا العذاب أبداً، ويوحي بمدى العذاب الشديد الذي لقيه السحرة الذين آمنوا بموسى –عليه السلام– من هذا الطاغية الفرعون وجنوده، وهذه المعاني كلها أعطانا إياها القرآن بالحرف (في)[2].

وفي سياق آخر مختلف جاء التعبير القرآني بالحرف (في) ليعطي إيحاءَ خاصا يضفي على الكلام جمالاً وبلاغةَ في قوله تعالى: ﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ قُلِ اللَّهُ ۖ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾[3] حيث نلمح جمال

---

(١) من الآية ٧١ من سورة طه

(٢) راجع ذلك في تفسير أبى السعود: ٥/ ٤٣٩ وحاشية الشهاب: ٤/ ٣١٥

(٣) الآية ٢٤ من سورة سبأ

التعبير القرآني في تنوع استعمال الحروف في سياق الآية الواحدة حيث استعمل الحرف (على) الذي يفيد الاستعلاء مع الهدى، واستعمل الحرف (في) الذي يفيد الظرفية مع الضلال، مع كون الهدى والضلال من الأشياء المعنوية المعقولة التي لا تدرك بالحواس الخمس والتي لا يمكن أن يستعمل معهما الاستعلاء الحسي أو الظرفية المحسوسة أيضًا.

ومع ذلك نلمح استعمال (على) مع الهدى ليضفي أصل معناه على السياق والمقام ويوحي بعلو المكانة والصفة، فكل من يوصف بالهداية يكون في أعلى الدرجات وأعلى المنازل عند الله تعالى، وفي مكانة عالية لا يدرك كنهها إلا الله تعالى بعكس الطرف الثاني عندما استعمل الحرف (في) مع الضلال ليضفي أصل معناه على السياق والمقام أيضا ويوحي بمدى التخبط والحيرة في دائرة الضلال كأنه يعيش في دائرة مغلقة يحيط بها السواد والظلام في كل الجهات حيث ظلمة الكفر وظلمة الجهل وظلمة العمل وظلمة العاقبة فهو يعيش داخل هذه الظلمات التي لا يمكن الخلاص منها بأي حال من الأحوال[(١)].

ونلمح من جمال التعبير في الآية أسلوب الاستفهام التقريري في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ﴾ الذي يجعل المخاطب يفكر في السؤال ثم يقر بالجواب حتى ولو في نفسه وهذا الأسلوب أقوى في الحجة والإثبات من الصيغة الخبرية الصريحة.

كذلك زاد من جمال التعبير الآية هذا الأسلوب البديعي المسمى (سوق المعلوم مساق غيره لفائدة بلاغية) وسماه بعض البلاغيين (تجاهل العارف)[(٢)] ولكن تأدبا مع

---

(١) ينظر تفسير أبي السعود: ٧/ ٢٥، وتفسير التحرير والتنوير ٢٣/ ١١٣.

(٢) ينظر البديع من المعاني والألفاظ د/ عبد العظيم المطعني ص٨٣ والبديع في ضوء أساليب القرآن د/ عبد الفتاح لاشين ص١٦٨.

مجيئه في القرآن الكريم وفي الحديث الشريف يؤثر كثير من البلاغيين المسمى الأول فهو الذي يليق ببلاغة القرآن وبلاغة الحديث.

وهذا الأسلوب البديعي ورد في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ فالنبي ﷺ يعلم علم اليقين من الذي على هدى ومن الذي في ضلال مبين ولكن وجه إليهم السؤال لكي يفكروا في الجواب ويتأملوا في حالهم وحال المسلمين حتى يدركوا تماما من الطائفة التي على هداية ومن الطائفة التي تتخبط في الضلال، وهذا الأسلوب من أقوى أساليب الإقناع والتسليم يجعل المخاطب يفكر في الاختيار الصحيح والتمييز بين الفريقين ويجيب على السؤال حتى ولو في نفسه، وبالتدبر والتأمل البسيط يستطيع بكل سهولة أن يدرك من الطائفة التي تعيش وتعلو بالهداية والعلم والنور، ومن الطائفة التي تتخبط في الضلال والجهل والكفر وهو أسلوب من أرقى الأساليب البلاغية التي تضفى على الكلام جمالا وإقناعا.

هذا ومن يتأمل قول الله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ [(١)] يلمح دقة استعمال القرآن للحرف (على) في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدٗى مِّن رَّبِّهِمۡ﴾ ليضفي أصل معناه على السياق والمقام ويوحي بعلو المكان، فكل من يوصف بالهداية فهو في أعلى الدرجات والمنازل عند الله تعالى ومما يزيد من بلاغة النظم في الآية استعمال اسم الإشارة (أولئك) الذي يدل على البعد ليوحي بمدى علو مكان وارتفاع منزلة كل من اتصف بالهداية فهو في أعلى المراتب والدرجات[(٢)].

بلاغة الحرف (عن) في النظم القرآني

في قول الله تعالى: ﴿فَوَيۡلٞ لِّلۡمُصَلِّينَ ٤ ٱلَّذِينَ هُمۡ عَن صَلَاتِهِمۡ سَاهُونَ﴾ [(٣)].

---

(١) الآية ٥ من سورة البقرة.

(٢) ينظر: مفاتيح الغيب ٢/ ٣٣،٣٤ وحاشية الشهاب ١/ ٣٧٣ .

(٣) الآيتان ٤و٥ من سورة الماعون.

الحمد لله الذي قال: ﴿ ٱلَّذِينَ هُمۡ عَن صَلَاتِهِمۡ سَاهُونَ ﴾ ولم يقل: (في صلاتهم ساهون) وهذا يوحى بالفارق الكبير بين الحرفين في المعنى مع أن كليهما يتفق في العمل وهو الجر ولكن الفارق بينهما في المعنى والسياق والحكم كبير جدا فقوله تعالى: ﴿ عَن صَلَاتِهِمۡ سَاهُونَ ﴾ سها عن صلاته بمعنى ضيعها وأخرها عن وقتها تماما وأهمل في أدائها في أوقاتها وربما لم يؤدها على الإطلاق، وأما عبارة: (في صلاتهم ساهون) فمن منا لا يسهو في صلاتهم؟ فمن رحمة الله تعالى بنا أن غفر لنا السهو في الصلاة لأنه يقع ربما من الجميع، وهذا لا يقارن أبدا بمن سها عن صلاته وضيعها وأخرها أولم يؤدها، فتبين لنا قيمة التعبير بالحرف (عن) في الآية وما فيه من إيحاءات ودلالات وأحكام متعلقة بالسياق والمقام وهذا يوضح مدى بلاغة ودقة اختيار الحرف في النظم القرآني.

ثانيا: بلاغة حروف العطف في النظم القرآني

بلاغة (الواو، الفاء، ثم) في النظم القرآني

هذه الحروف الثلاثة من حروف العطف ولكنها تختلف في دلالاتها واستعمالاتها في سياق النظم القرآني، فالواو مثلا يرى كثير من البلاغيين أنها لا تفيد إلا مطلق الجمع فقط وتشريك ما بعدها للحكم بما قبلها، ولذلك يقف عندها البلاغيون لإدراك الأسرار الخفية في مجيئها أو عدم مجيئها في الكلام، ومن أجل ذلك خصت الواو دون بقية حروف العطف الأخرى لقيام باب الفصل والوصل عليها وهو من أدق أبواب البلاغة العربية ومن أجل ذلك قصر بعض البلاغيين تعريف البلاغة على أنها معرفة الفصل من الوصل، ولأن هذا الباب أكثر أبواب البلاغة وروداً في القرآن.

ومع ذلك نجد أن استعمالات الواو في النظم القرآني لا تخلو من دلالة وإيحاء تضفيه على السياق والمقام، فمن ذلك أسماء الله وصفاته في القرآن الكريم أحيانًا تأتي مفصولة من غير واو وأحياناً أخرى تأتي موصولة معطوفة بالواو فمن الأول قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۖ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٢٢﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[1].

ومن الثاني قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾[2].

ففي الآيات الأولى التي جاءت من غير واو يكون مجيء هذه الأسماء والصفات علي نمط التعديد بمعني إثبات هذه الأسماء والصفات لله تعالى علي جهة الاستقلالية، كل اسم منها له معناه الخاص ومقامه الخاص واستعماله الخاص، فاسم الله العزيز له

---

(١) الآيات ٢٢ و٢٣ و٢٤ من سورة الحشر.

(٢) الآية ٣ من سورة الحديد.

معناه الخاص واستعماله الخاص، كذلك اسم الله اللطيف، والقوى، والبصير، والحكيم، وهكذا.

وفي الآية الثانية: ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ جاءت موصولة بالواو لما بينها من التقابل والاختلاف والتضاد، فجاءت الواو التي تقتضي المغايرة لأن الأول هو الذي ليس قبله شيء، والآخر الذي ليس بعده شيء، والظاهر الذي ليس فوقه شيء، والباطن الذي ليس دونه شيء لتبين أن قدرة الله تعالى هي القدرة المطلقة التي تستطيع أن تجمع بين الضدين وهذا لا يكون إلا لله سبحانه وتعالى(١).

ونلمح أيضا مجيء الواو في النظم القرآني في قوله تعالى: ﴿ عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ مُسْلِمَٰتٍ مُّؤْمِنَٰتٍ قَٰنِتَٰتٍ تَٰٓئِبَٰتٍ عَٰبِدَٰتٍ سَٰٓئِحَٰتٍ ثَيِّبَٰتٍ وَأَبْكَارًا ﴾(٢).

حيث جاءت الواو بين الصفتين الأخيرتين فقط ﴿ ثَيِّبَٰتٍ وَأَبْكَارًا ﴾ في حين أن الصفات الأولى كلها جاءت من غير واو، وبعض النحاة يطلقون علي هذه الواو (واو الثمانية) وهذه علة لفظية لا تكفي عند علماء البلاغة لأن بلاغة القرآن لا تقف عند مجرد العلل اللفظية بل لا بد من قيمة بلاغية معنوية، فالصفات الأولى كلها جاءت مفصولة من غير واو لأن هذه الصفات كلها لا تعارض بينها أبدا فكلها يمكن أن تجتمع في أي واحدة من أمهات المؤمنين أو ربما في النساء المؤمنات، إلا الصفتين الأخيرتين لما كان لا يمكن اجتماعهما أبدا كان لا بد من مجيء الواو العاطفة التي تقتضي المغايرة لاستحالة أن توصف المرأة بأنها ثيب وبكر في نفس الوقت، وهذا يبين قيمة مجيء الواو في هذا الموضع من الآية الكريمة.

---

(١) راجع ذلك في تفسير أبي السعود: ٨/ ٧٣، والتحرير والتنوير ٢٧ / ٣٦١، ٣٦٢.

(٢) الآية ٥ من سورة التحريم.

أيضا يمكن أن تلمح جمال التعبير بالواو في قوله تعالى: ﴿ ٱلتَّـٰٓئِبُونَ ٱلۡعَـٰبِدُونَ ٱلۡحَـٰمِدُونَ ٱلسَّـٰٓئِحُونَ ٱلرَّـٰكِعُونَ ٱلسَّـٰجِدُونَ ٱلۡأٓمِرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡحَـٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِۗ وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾[1].

حيث جاءت الواو بين الصفتين الأخيرتين فقط دون بقية الصفات الأخرى من أول الآية لما بين الصفتين الأخيرتين من التقابل والتضاد، فمقام الأمر بالمعروف يختلف عن مقام النهي عن المنكر، أضف إلى ذلك أيضا المغايرة بين طبيعة الصفات الأولى كلها وبين الصفتين الأخيرتين، فالصفات الأولى: ﴿ ٱلتَّـٰٓئِبُونَ ٱلۡعَـٰبِدُونَ ٱلۡحَـٰمِدُونَ ٱلسَّـٰٓئِحُونَ ٱلرَّـٰكِعُونَ ٱلسَّـٰجِدُونَ ﴾ كلها تمثل علاقة العبد بربه مباشرة وليس لها تعلق بالآخر، أما الصفتان الأخيرتان وهما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فلهما تعلق بالآخر، فلابد من طرف آخر يؤمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ومن أجل ذلك جاءت الواو مع الصفتين الأخيرتين فقط دون الصفات الأخرى من أول الآية في حين أن النحاة يطلقون علي هذه الواو (واو الثمانية)[2] وقد تبين لنا القيمة البلاغية لمجيء الواو في هذا الموضع من الآية الكريمة وعدم مجيئها من أول الآية.

ومع إقرار البلاغيين علي أن الواو لا تفيد إلا مطلق الجمع فقط وتشريك ما بعدها في الحكم لما قبلها إلا أننا نجد لها إيحاءات معينة في مواضع كثيرة من القرآن الكريم ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَأَوۡلَـٰدُكُمۡ فِتۡنَةٞ وَأَنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥٓ أَجۡرٌ عَظِيمٞ ﴾[3].

حيث قدم المولى -عز وجل- في الآية الأموال على الأولاد لأن الفتنة في المال أكثر منها في الأولاد، فالواو هنا لها إيحاء معين والواقع ربما يدلل على ذلك، فالواقع

---

(١) من الآية ١١٢ من سورة التوبة.

(٢) راجع ذلك في الكشاف ٢/ ١٧٤ والمحرر الوجيز ٤/ ٤١٨.

(٣) من الآية ٢٨ من سورة الأنفال.

يقول إن الفتنة في الأموال أكثر منها في الأولاد، ومن ذلك قوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُلۡهِكُمۡ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُكُمۡ عَن ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ ﴾[1].

فنلاحظ أيضا تقديم الأموال غلي الأولاد لأن المال بالفعل يشغل الإنسان عن ذكر الله أكثر من الأولاد، ونلمح أيضا في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ مِنۡ أَزۡوَٰجِكُمۡ وَأَوۡلَٰدِكُمۡ عَدُوّٗا لَّكُمۡ فَٱحۡذَرُوهُمۡۚ وَإِن تَعۡفُواْ وَتَصۡفَحُواْ وَتَغۡفِرُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ ﴾[2].

أن المولى –عز وجل– قدم الأزواج علي الأولاد في الآية الكريمة لأن العداوة بين الأزواج أكثر منها في الأولاد، فالواو أعطتنا إيحاء معينا حيث إن الواقع يقول إن العداوات بين الأزواج تقع بصورة كبيرة أكثر منها بين الأولاد.

وفي قوله تعالى: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلۡبَنِينَ وَٱلۡقَنَٰطِيرِ ٱلۡمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلۡفِضَّةِ وَٱلۡخَيۡلِ ٱلۡمُسَوَّمَةِ وَٱلۡأَنۡعَٰمِ وَٱلۡحَرۡثِۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسۡنُ ٱلۡمَـَٔابِ ﴾[3]. قدم المولى –عز وجل– النساء في الآية علي البنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والأنعام والحرث، لأن الشهوة بالفعل أكثر ما تكون في النساء، فالواو لها إيحاء كبير في بيان الأكثرية في الأمور المذكورة في الآية[4].

وهكذا نجد الواو في النظم القرآني لها إيحاء ربما يشير إلى شيء من الترتيب والأسبقية في الذكر حسب السياق والمقام.

---

(١) من الآية ٩ من سورة المنافقون.

(٢) من الآية ١٤ من سورة التغابن.

(٣) من الآية ١٤ من سورة آل عمران.

(٤) راجع ذلك في المحرر الوجيز ٢/ ١٧١ وتفسير الشعراوي ٣/ ١٣١٨.

ونجد في السياق القرآني الجمع بين حروف العطف الثلاثة (الواو والفاء وثم) في سياق واحد فيضفي كل حرف منها دلالة موحية ومؤثرة في سياق الكلام ومقامه ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿٧٨﴾ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ﴾[1].

فقد جمعت الآيات بين حروف (الفاء والواو والفاء وثم) وكلها تفيد العطف ولكن لكل منها إيحاء ودلالة مغايرة في التعبير القرآني ففي الآية الأولى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ﴾ جاء العطف بالفاء التي تدل علي الترتيب والتعقيب لتوحي بسرعة احتياج الإنسان إلى الهداية دون أي تأخير زمني، الخلق أولا فالهداية مباشرة.

ثم في الآية الثانية: ﴿ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ﴾ جاء العطف بالواو لتوحي بالتساوي بين الطعام والشراب دون ترتيب بينهما فليس أحدهما أولي وأهم بالنسبة للإنسان.

وفي الآية الثالثة: ﴿ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴾ جاء العطف بالفاء مرة أخرى التي تفيد الترتيب مع التعقيب لتوحي بسرعة احتياج المريض إلى الشفاء دون انتظار أو تأخير فما أحوج المريض إلى سرعة الشفاء.

وفي الآية الرابعة: ﴿ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ﴾ جاء العطف بثم التي تفيد التراخي لتوحي بأن هناك مدة زمنية بين الإماتة والإحياء لأنه بالفعل الإحياء يأتي بغد فترة من الزمن بعد الموت فلا تصلح الواو ولا الفاء هنا وإنما ناسب التعبير ب (ثم) التي تفيد التراخي.

كذلك نلمح جمال التعبير بالواو في مجيئها مرة وعدم مجيئها مرة أخري في المواضع المتشابهة في القرآن الكريم ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ نَجَّيْنَٰكُم مِّنْ ءَالِ

(١) سورة الشعراء الآيات ٧٨ وما بعدها

فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ ﴾[١] وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنجَىٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ ۚ وَفِى ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴾[٢].

حيث جاءت الآية الأولى من غير واو ﴿يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ ﴾ وهو موضع من مواضع الفصل بين الجمل في القرآن الكريم والسر البلاغي للفصل هو كمال الاتصال[٣] حيث جاءت الجملة الثانية: ﴿يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ ﴾ مفسرة وموضحة ومبينة لمضمون الجملة الأولى: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ ﴾ حيث فسرت ووضحت وبينت نوعية هذا العذاب بأنه أقسي وأصعب أنواع العذاب وهو تذبيح الأبناء واستحياء النساء[٤].

أما الآية الثانية: ﴿وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ ﴾ بالواو فموضع من مواضع الوصل بين الجمل للتوسط بين الكمالين مع وجود الجامع[٥]، والواو تقتضي المغايرة بمعني أن يكون ما بعدها مغايرا لما قبلها، فمجيء الواو يدل علي أن تذبيح الأبناء واستحياء النساء نوعان آخران من العذاب مختلفان ومتغايران عن العذاب الأول بمعني أن فرعون وجنوده عذبوا قوم موسي بكل أنواع العذاب، غير أن هناك نوعين من العذاب مغايران تماما للعذاب السابق وهما تذبيح الأبناء واستحياء النساء فهما أصعب وأقسى

---

(١) من الآية ٤٩ من سورة البقرة ، والآية ١٤١ من سورة الأعراف.

(٢) من الآية ٦ من سورة إبراهيم.

(٣) كمال الاتصال أن تتحد الجملتان اتحادا تاما بحيث تنزل الجملة الثانية من الأولى منزلة نفسها ينظر دلائل الإعجاز ١٧٨ ، ودلالات التراكيب ٢٥٢.

(٤) راجع ذلك في تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان للنيسابوري ١/ ٢٨١ وتفسير أبي السعود ١/ ٢٣٨.

(٥) ينظر تعريفه في الإيضاح ٢/ ١٥٣ ، وعلم المعاني د/ بسيوني فيود ٣٦١.

أنواع العذاب، فرأينا كيف اختلف المعني بين الآيتين عندما جاءت الواو عنه في الموضع الذي لم تأت في الواو وهذا يبين مدي قيمة وبلاغة الحرف في النظم القرآني.

بلاغة حرف العطف (أو) في النظم القرآني

في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ ﴾[1].

نلمح جمال التعبير بالحرف(أو) الذي يفيد العطف والتخيير، والآيتان وردتا في سياق الحديث عن أعمال الكفار وهيأتها في القرآن الكريم فذكر لها صورتين تمثيليتين جاءتا في أعلى درجات البلاغة التصويرية.

ففي الصورة الأولى شبه المولى عز وجل أعمال الكفار لتي يرجون منها النفع وفي الحقيقة لا نفع فيها بصورة متكاملة وهي صورة السراب الذي تراءى لرجل شديد الظمأ يمشي في باطن الصحراء فتراءت له سحابة على مسافة بعيدة فأخذ يجري وراءها طمعا في أن تروي ظمأه ولكن وجدها سرابا فلا وجود لماء وضاع أمله وخاب رجاؤه ولم يكتف بذلك ولكن وجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب والمعنى في (ووجد الله عنده) أي: ووجد مقدور الله عليه من هلاك بالظمأ، عنده أي عند موضع السراب، فوفاه ما كتب له من ذلك وهو المحسوب له[2].

والصورة الثانية عبارة عن ظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور، وهذه الصورة توحي بالطبقات المتراكمة من الظلمات التي يتخبط فيها الكفار حيث ظلمة الكفر وظلمة الجهل وظلمة الضلال وظلمة العمل وظلمة العاقبة ﴿ ظُلُمَٰتُۢ بَعۡضُهَا فَوۡقَ بَعۡضٍ ﴾ كذلك الظلمات المتراكمة في الصورة القرآنية:

---

(١) الآيتان ٣٩و٤٠ من سورة النور

(٢) ينظر البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي ٦/ ٤٢٣.

ظلمة اللجة في قاع البحر، وظلمة الماء داخل البحر، وظلة الطبقات من الموج الأول، وظلمة الموج الثاني وظلمة السحاب الذي يغطي سطح البحر[١].

واستعمل النظم القرآني الحرف (أو) الذي يفيد العطف والتخيير الذي يوحي إما بالجمع بين هاتين الصورتين وما فيهما من ألم وحسرة وتخبط وظلمات لا ترى فيها الأشياء علي الإطلاق، وإما أن يختار أي الصورتين يشاء وعند الاختيار تحدث المرارة والألم لدي الكفار لأن الاختيار ليس بين أمرين متباينين بحيث يمكن بسهولة الاختيار بينهما وتفضيل أحدهما علي الآخر، وإنما الاختيار بين أمرين كلاهما أمر وأصعب وأقسى من الآخر وهذا مما يزيد من صعوبة الموقف ومرارته وقسوته وشدته وعذابه.

(١) ينظر: الكشاف ٣/ ٧٨، تفسير التحرير والتنوير١٨/ ٢٥٤ وتفسير الشعراوي ١٧/ ١٠٢٨٧.

ثالثا: بلاغة حرف التشبيه (كأن) في النظم القرآني

يري البلاغيون أن (كأن) أقوى وأبلغ من الكاف في إفادة التشبيه، فهي تستعمل عندما تقوي المشابهة بين الطرفين حتى ليخيل للسامع أن المشبه عين المشبه به ومن ذلك قوله تعالى حكاية عن قول بلقيس ملكة سبأ: ﴿ فَلَمَّا جَآءَتْ قِيلَ أَهَٰكَذَا عَرْشُكِ قَالَتْ كَأَنَّهُۥ هُوَ ﴾[1].

فجاء التعبير هنا بكأن ولم يأت بالكاف لقوة المشابهة بين المشبه والمشبه به لأن العرش بالفعل هو عرشها، فالمشبه والمشبه به هنا شيء واحد، ولذلك جاء التعبير القرآني علي لسانها بكأن التي تستعمل عندما تقوي المشابهة بين الطرفين حتى يكون المشبه عين المشبه به.

ويري بعض البلاغيين أن هذا التعبير الذي ورد في الآية بين سليمان وبلقيس هو من حوار الأذكياء في القرآن الكريم، فهذه المرأة كانت شديدة الذكاء بدليل أنها كانت تحكم قومها، فلما رأت سليمان يعمي عليها في السؤال حيث قال لها: (أهكذا عرشك) أي مثل هذا العرش عرشك، ولم يقل لها: هذا عرشك، فأرادت أن تجيبه بنمط سؤاله وأن تعمي عليه في الجواب فقالت: (كأنه هو) ولم تقل له: هو عرشي حتى بكون الجواب علي نمط السؤال وعلي طريقة السؤال تماما، وهذا يبين دقة النظم القرآني في الاختيار بين الحروف التي تؤدي نفس المعني ونفس الغرض.

---

(١) من الآية ٤٢ من سورة النمل.

رابعا: بلاغة حرف الاستفهام (هل) في النظم القرآني

في قوله تعالى: ﴿ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُواْ لَنَآ أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ ﴾[1].

نجد أن هذه الآية وردت في سياق الحديث عن الكفار عندما يدركون مدى العذاب الشديد والعاقبة الأليمة التي أعدت لهم يوم القيامة مما جعلهم يتمنون أحد أمرين: إما الشفاعة التي تخلصهم من هذا العذاب الشديد، وإما الرجوع إلى الدنيا مرة أخرى لكي يغيروا أعمالهم السيئة، وكلا الأمرين من الأمور المستحيلة التي لا يمكن تحققها.

وفى هذا السياق نجد أن تمني الكفار الشفاعة أو الرجوع إلى الدنيا لم يأت بأداة التمني الأصيلة وهى (ليت)التي تستعمل في الأمور المستحيلة غالبا وإنما جاء التمني على لسانهم بأداة أخرى وهى(هل)مع أن هذه الأداة موضوعة في الأصل للاستفهام وليس للتمني، وذلك لغرض بلاغي وإيحاء عن مكنون مشاعرهم ونفوسهم وهو إبراز هذين الأمرين المتمنيين المستحيلين في صورة الأمر المستفهم الوقوع لأن الأمر المستفهم عنه يمكن أن يقع وألا يقع، فهم لم يريدوا أن يقروا باستحالة هذين الأمرين وهما الشفاعة أو الرجوع إلى الدنيا مرة أخرى ولذلك لم يتمنوا ب(ليت)الأداة الأصيلة للتمني، وإنما تمنوا بـ (هل)لإبراز المستحيل في صورة المستفهم عنه الذي يمكن أن يقع.

فكل هذه المعاني أعطانا إياها التعبير بـ (هل)الموضوعة في الأصل للاستفهام حتى تضفى أصل معناها على السياق والمقام وهذا يبرز مدى بلاغة الحرف في النظم القرآني.

---

(١) من الآية ٥٣ من سورة الأعراف.

خامسا: بلاغة ضمير الفصل (هو) في النظم القرآني

في قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ﴿٤٣﴾ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا ﴿٤٤﴾ وَأَنَّهُۥ خَلَقَ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰ ﴿٤٥﴾ مِن نُّطْفَةٍ إِذَا تُمْنَىٰ ﴿٤٦﴾ وَأَنَّ عَلَيْهِ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُخْرَىٰ ﴿٤٧﴾ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ ﴾[1].

تلمح جمال التعبير القرآني في مجيء ضمير الفصل (هو) في الآية الأولى: ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ﴾ وجاء أيضا في الآية الثانية: ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا ﴾، ولم يأت في الآية الثالثة: ﴿ وَأَنَّهُۥ خَلَقَ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰ ﴾، ثم جاء ضمير الفصل (هو) في الآية الأخيرة: ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَغْنَىٰ وَأَقْنَىٰ ﴾ لماذا تغاير النظم القرآني في مجيء ضمير الفصل وعدم مجيئه مع أن السياق واحد؟

جاء ضمير الفصل في الآية الأولى والثانية والأخيرة لأن هذه الأفعال الستة وهي: (الضحك والبكاء) و (الموت والحياة) و (الغني والفقر) ربما يتوهم كثير من الناس أنه يستطيع فعل هذه الأشياء من تلقاء نفسه، يستطيع أن يضحك وأن يبكي، ويستطيع أن يميت إنسانا بقتله مثلا وأن يحييه بالعفو عنه عند القتل وقبوله الدية مثلا، وأنه يستطيع أن يصل إلى الغني بخبرته وذكائه في تجارته وكذلك الفقر بكسله وإهماله، ولذلك كان لا بد من مجيء ضمير الفصل (هو) الذي يفيد التخصيص والقصر مع هذه الأفعال الستة ليبين المولى عز وجل أن هذه الأعمال الستة مقصورة علي الله سبحانه وتعالى، الضحك والبكاء الحقيقيان لا يكونان إلا من الله تعالى، والموت والحياة أيضا لا يكونان إلا من الله، والغني والفقر أيضا لا يكونان إلا من الله تعالى، فجاء فيها بضمير الفصل الذي يفيد التخصيص والقصر.

وأما في الآية الثالثة: ﴿ وَأَنَّهُۥ خَلَقَ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰ ﴾ فلم يأت فيها بضمير الفصل لأن هذه القضية: (قضية الخلق) لم يدعها أحد من البشر على الإطلاق، فلم

---

(١) الآيات ٤٣ وما بعدها من سورة النجم.

تحتج إلى ضمير الفصل الذي يفيد الاختصاص أو القصر بخلاف الصفات الستة الأخرى (الضحك والبكاء والموت والحياة والغني والفقر) كان لا بد من مجيء ضمير الفصل فيها ليقصر هذه الأفعال الستة علي الله سبحانه وتعالى وهذا يبين بلاغة النظم القرآني في مجيء ضمير الفصل وعدم مجيئه في نفس السياق الواحد عندما يتطلبه السياق والمقام.

أيضا في قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿٧٨﴾ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ﴾[1].

نجد أن النظم القرآني جاء بضمير الفصل (هو) الذي يفيد الاختصاص أو القصر في الآيات الثلاثة الأولى حتى يقصر هذه الأمور المذكورة على الله سبحانه وتعالى وحده وهي الهداية والطعام والشراب والشفاء على الله تعالى وحده حتى لا يظن العبد أنه يمكن أن يتدخل في هذه الأشياء، فكان لابد من مجيء ضمير الفصل (هو) مع الهداية والإطعام والشراب والشفاء بخلاف الآية الأخيرة: ﴿ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحْيِينِ ﴾ فلم تحتج إلى ضمير الفصل الذي يفيد الاختصاص أو القصر لأن العبد لا يمكن أن يظن أنه يتدخل في قضية البعث بعد الموت فلم تحتج إلى ضمير الفصل كالآيات التي قبلها وهذا يدل على قيمة مجيء ضمير الفصل وعدم مجيئه في النظم القرآن.

---

(١) الآيات ٧٨ وما بعدها من سورة الشعراء.

الخاتمة

رأينا فيما سبق كيف جاء الحرف في النظم القرآني في قمة البلاغة ليخدم السياق والمقام وليضفي أصل معناه على سياق الكلام ومقامه.

فعند الحديث عن بلاغة حروف الجر في النظم القرآني ودقة استعمالها رأينا كيف جاءت اللام التي تدل على الملكية في مصارف الزكاة مع الفقير والمسكين لتضفي أصل معناه على السياق والمقام والمعنى ولتوحي بملكية هذا المال للفقراء والمساكين وأنه حق مقرر لهم ومعلوم، ولا فضل للغني على الفقير على الإطلاق حتى تختفي نظرة التعالي من الأغنياء على الفقراء.

ورأينا كيف جاء الحرف (على) الذي يفيد الاستعلاء مع الهدى ليضفي أصل معناه على السياق والمقام وليدلل على علو مكانة الذين يتصفون بالهداية، وكيف جاء الحرف (في) الذي يدل على الظرفية مع الضلال أيضا ليضفي أصل معناه على المعني وليوحي بالتخبط والظلام لمن اتصف بالضلال.

وعند الكلام عن بلاغة حروف العطف رأينا كيف تغير النظم القرآني في مجيء الواو وعدم مجيئها في السياق الواحد في القرآن الكريم بل وفي داخل الآية الواحدة رأينا بعض المفردات تأتي مفصولة من غير واو وبعضها تأتي موصولة معطوفة بعضها على بعض بالواو مما يدلل على دقة استعمال الحرف في النظم القرآني.

تجلى لنا أيضا كيف تتفاوت حروف العطف الثلاثة (الواو والفاء وثم) في سياق النظم القرآني ليضفي كل حرف منها أصل معناه على سياق الكلام ومقامه ويبرز جمال النظم القرآني ودقته في الفروق الدقيقة بين الحروف.

ورأينا كيف استعمل الحرف (هل) الموضوع في الأصل الاستفهام في تمني الكفار الشفاعة أو الرجوع إلى الدنيا ليوحي بطمع الكفار في إظهار الأمر المستحيل في صورة الأمر الممكن الوقوع.

وأسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم وأن يجد فيه القارئ لمسة بلاغية تبرز عظمة القرآن ودقته في اختيار الحروف في سياق النظم القرآني.

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم جل من أنزله.
٢. الإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني ت د/ محمد عبد المنعم خفاجى ط دار الكتب العلمية بيروت.
٣. البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي ط دار الكتب العلمية بيروت ط أولى ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م.
٤. البديع في ضوء أساليب القرآن د/ عبد الفتاح لاشين ط دار المعارف القاهرة.
٥. البديع من المعاني والألفاظ د/ عبد العزيز المطعني ط دار نهضة مصر.
٦. تفسير أبي السعود لأبي السعود العماري ط مكتبة عيسى الحلبي مصر.
٧. تفسير التحرير والتنوير للشيخ الطاهر بن عاشور ط الدار التونسية للنشر،
٨. تفسير الشيخ الشعراوي ط دار أخبار اليوم القاهرة.
٩. حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ط دار إحياء التراث العربي بيروت.
١٠. دلائل الإعجاز للشيخ عبد القاهر الجرجاني ت محمود أحمد شاكر ط دار المدني.
١١. دلالات التراكيب د/ محمد محمد أبو موسى ط دار وهبة القاهرة.
١٢. شروح التلخيص في علوم البلاغة ط دار إحياء التراث العربي.
١٣. الصبغ البديعي د/ أحمد إبراهيم موسى ط دار نهضة مصر.
١٤. علم المعاني د/ بسيوني عبد الفتاح فيود طبع مؤسسة المختار في القاهرة.
١٥. غرائب القرآن ورغائب الفرقان للإمام النيسابوري ط دار إحياء التراث العربي.
١٦. فتح الباري لشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني ت طه عبد الرؤوف سعد ط أخبار اليوم.
١٧. الكشاف للإمام جارالله الزمخشري ط دار إحياء التراث العربي.
١٨. مسند الإمام أحمد بن حنبل ط المكتب الإسلامي بيروت.
١٩. المحرر الوجيز لابن عطية ط وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بقطر.
٢٠. المطول على التلخيص لسعد الدين التفتازاني ط دار الكتب العلمية بيروت.
٢١. مفاتيح الغيب للإمام فخر الدين الرازي ط المكتب الإسلامي بيروت.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المقدمة.	٤٧٦
أولاً: بلاغة حروف الجر في النظم القرآني.	٤٧٨
ثانياً: بلاغة حروف العطف في النظم القرآني.	٤٨٦
ثالثاً: بلاغة حرف التشبيه (كأن) في النظم القرآني.	٤٩٤
رابعاً: بلاغة حرف الاستفهام (هل) في النظم القرآني.	٤٩٥
خامساً: بلاغة ضمير الفصل (هو) في النظم القرآني.	٤٩٦
الخاتمة.	٤٩٨
المصادر والمراجع.	٥٠٠
فهرس الموضوعات.	٥٠١

التشبيهات العقم في القرآن والسنة من كتاب العمدة لابن رشيق دراسة بلاغية

د. محمد محمود يوسف البهلول

الأستاذ المشارك بقسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة طيبة بالمدينة المنورة

المقدمة:

الحمد لله حمد كثيرا طيبا مباركا فيه، أحمده ملء السموات وملء الأرض وملء ما شاء من شيء بعد.

وأصلي وأسلم على سيدنا محمد وعلى آله أصحابه وأتباعه وبعد.

فإن القرآن الكريم معجزة النبي الخالدة التي أودع الله فيها من أسرار النظم ما يحقق إعجازه، ويضمن خلوده ما بقيت الدنيا وبقي الناس.

وقد استشعر العرب –وهم أهل بلاغة وفصاحة –مظاهر هذا الإعجاز الذي هيمن على مناحي تفكيرهم، وامتلك أقطار نفوسهم، فوقفوا منبهرين أمام براعة أسلوبه، وجمال تركيبه، وبراعة نظمه، فشهدوا شهادة منصف لهذا الجمال والجلال.

وشاء الله أن يقيض من العلماء من يخلص لهذا القرآن ويكشف عن مظاهر إعجازه، وروعة إيجازه.

فأثمرت هذه الجهود المخلصة عن مؤلفات مباركة دارت حول القرآن الكريم، تظهر ما فيه من جمال الأسلوب، وخصائص التركيب.

ولما كان القرآن الكريم في تركيبه ونظمه مراعيا طرائق العرب وسننها في الكلام كان فيه من الأساليب والخصائص التي شاعت في كلام العرب، وكان اها أثر قوي في إبراز المعاني.

من هذه الأساليب أسلوب التشبيه الذي قال عنه المبرد: "والتشبيه جار كثيرا في كلام حتى لو قال قائل هو أكثر كلامهم لم يبعد"[(١)].

فلا غرو في أن يتخذه القرآن وصيلة، ويجعله وسيلة للكشف عن مقاصده وأهدافه.

---

(١) الكامل ٢/ ٣٩٦.

وإذا كانت تشبيهات القرآن هي تشبيهات العرب في كلامها إلا أن تشبيهات القرآن في الذروة الأعلى والقمة الأسنى تعبيرا وتصويرا ومراعاة لملابسات المقام الذي سيق فيه وكشفا عن نفسية المقصودين، مراعاة للزمان والمكان والناس، وناظرة إلى الاعتبارات التي تجعل التشبيه يحقق غرضه في غير غموض والتباس.

وهذا ما جعل ابن عاشور يقف مشدوها بغض تشبيهات القرآن ومفتونا بدقتها فيقول عنها " إنها من مبتكرات القرآن[١].

وجعل أحد النقاد القدامى وهو ابن رشيق يصف بعض تشبيهات القرآن بالعقم أي التشبيهات النادرة التي لا يستطيع أحد مهما علا كعبه في البيان أن يولد منه أو يفرع عنها، أو يحتذيها وينسج على منوالها.

إلا أن ابن رشيق لم يصف هذه التشبيهات القرآنية وصفا صريحا، وإنما أشار إليها في سياق عرضه لبعض التشبيهات العقم في الشعر، وذلك في قوله: "ومن التشبيهات عقم لم يسبق أصحابها إليها ولا تعدى أحد بعدهم عليها... ثم ذكر منها أربعة عشر شاهد شعريا تناولتها بالدراسة والتحليل في بحث سابق مستقل، ثم أشار إلى أن الشواهد الشعرية التي ساقها ليست الجودة والندرة حكرا عليها، وذلك في قوله: "وفي الشعر من هذا صدر جيد وفي القرآن تشبيه كثير[٢] ثم ذكر أربعة تشبيهات من القرآن الكريم وتشبيهين من أقوال النبي صلى الله عليه وسلم دون أن يعلق عليها أو يشير إلى جمال التشبيه فيها.

فأردت أن أقف مع هذه التشبيهات القرآنية والنبوية التي ذكرها في كتاب العمدة لأكشف عما فيها من جمال التعبير، وبراعة التصوير، ودقة التركيب، وقوة النظم مما جعلها تحقق مقصدها، وتكشف عن غرضها.

---

(١) التحرير والتنوير ٤/ ٣٥٣.

(٢) العمدة ٩٨.

فجاء هذا البحث تحت عنوان "التشبيهات العقم في القرآن والسنة من كتاب العمدة لابن رشيق" دراسة بلاغية.

وجاء البحث في فصلين بعد المقدمة:

الفصل الأول: "التشبيهات القرآنية" وجاء في أربعة مباحث بعدد الآيات القرآنية وهي: ﴿ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴾، ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ ﴾، ﴿ وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوْجٌ كَٱلظُّلَلِ ﴾، ﴿ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ ﴾.

والفصل الثاني: "التشبيهات النبوية" وجعلتها في مبحثين: الأول قوله صلى الله عليه وسلم: "الناس كأسنان المشط وإنما يتفاضلون بالعافية". الثاني قوله: "الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب". ثم جاءت الخاتمة وفهارس البحث.

فالله أسأل أن يجنبنا الزلل، وبرزقنا حسن القول والعمل، وأن يجعل هذا الجهد ذخرا لصاحبه يوم التناد. وصل اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الفصل الأول: التشبيهات القرآنية

المبحث الأول: قوله تعالى: ﴿ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴾[١].

فهذه الآية واحدة من الآيات التي سيقت دلائل على قدرته سبحانه، وكان هدفها لفت العقول إلى حسن صنعته، وجذب القلوب إلى طاعته، وإشعارها بمظاهر آلائه وآثار نعمته، فهذا القمر الذي جعله الله للناس نوراً، وقدره منازل ليعلموا عدد السنين والحساب "يطلع في أول ليلة من الشهر ضئيلاً قليل النور ثم يزداد نوراً في الليلة الثانية... حتى يتكامل نوره في الليلة الرابعة عشرة ثم يشرع في النقص إلى آخر الشهر حتى يصير كالعرجون القديم [٢].

هذه ظاهره ملموسة يشاهدها الناس في جو السماء لا تحدث اعتباطاً وإنما بتقدير العزيز العليم.

جاء التشبيه في هذا السياق، ليكشف عما يعتري القمر من محاق بعد أن كان بدراً كاملاً في منتصف الشهر، فشبه الله تعالى القمر في آخر منازله بالعرجون القديم، والعرجون – كما ذكر العلماء – هو عود العذق ما بين شماريخه إلى منبته [٣].

وساق ابن كثير رأيين لابن عباس ومجاهد أنه هو أصل العذق، أو العذق اليابس [٤].

وقد كشف الزمخشري وغيره عن الوجه الذي يربط بين الطرفين وهو الدقة والانحناء والاصفرار[٥].

---

(١) يس ٣٩ .

(٢) يراجع تفسير القرآن العظيم للحافظ ابن كثير ٣/ ٥٧٨ – المكتب الثقافي الطبعة الأولى ٢٠٠١م.

(٣) تفسير الكشاف للزمخشري ٤/ ١٧ دار الفكر .

(٤) تفسير ابن كثير ٣/ ٥٧٨ .

(٥) يراجع الكشاف ٤/ ١٧ والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٦/ ٣٠ دار الكتاب العربي – الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م والبحر المحيط لأبي حيان ٧/ ٣٣٧ مطابع النصر الحديثة.

والذي يتأمل صورة العرجون يجد وضوح تلك الأوصاف فيه، ويدرك إدراك الموقن أنه لا يوجد شيء آخر غير العرجون يصلح لأن يلحق به القمر في آخر منازل نظراً للتشابه القوي بين الهيئتين والتماثل الشديد بين الصورتين، ومن ثم جعله أبو هلال من تشبيه الشيء بالشيء صورة[١] وهذا لا يعني الاتحاد الدقيق بينهما، وإنما يركز التشبيه على ثلاث صفات واضحة هي الدقة والانحناء والاصفرار وهذه صفات ملازمة للعرجون القديم، ودلالة الوصف بالقدم هنا له دخل كبير في إقامة التشبيه، لأن العرجون لو لم يكن قديماً ما صلح لهذا الإلحاق، ومن ثم قال الزمخشري: "إذا قدم دق وانحنى واصفر"[٢].

وقد ذكر العلماء أن أقل مدة للقدم أن يأتي عليه حول[٣].

ولم يقتصر التشبيه هنا على مراعاة تلك الأوصاف الشكلية فقط وإنما راعي وشائج وصلات تجمع بين الصورتين منها "أن العرجون القديم كأنه شيء تائه لا يلتفت إليه وكذلك القمر في هذه المرحلة تراه تائهاً في السماء لا تتعلق به الأبصار، وأن كلاً منهما كان موضع العناية، فالعرجون كان حامل الثمر والنفع، والقمر كان مرسل الهداية والنور[٤]".

فتلمح أن التشبيه أفرغ من العلاقات وخلق نوعاً من الوشائج والصلات بين الطرفين وهما في الواقع بينها من البعد ما بين السماء والأرض.

ومن ثم عُدَّ هذه التشبيه من التشبيهات البعيدة الغريبة التي تحتاج إلى دقة الفكر ولطاقة الذهن في الانتقال إلى المشبه به الذي يندر حصول صورته في الذهن عند

---

(١) الصناعتين ٢٥١.

(٢) الكشاف ٤/ ١٧.

(٣) يراجع معاني القرآن للفراء ٢/ ٣٧٨ – مطبعة دار الكتب والوثائق القومية – الطبعة الثالثة.

(٤) التصوير البياني ٢٠.

حضور صورة المشبه للبعد البعيد بينهما، فالمشبه من العالم العلوي والمشبه به من العالم السفلي، وطبيعة الطرفين مختلفة، فالأول من عالم الكواكب، والثاني من عالم النبات، والأول عظيم تتعلق به الأبصار، والثاني ضئيل لا ترمقه الأنظار، لكن قدرة الله القوي لا تعجز في ربط السماء بالأرض ربطاً يثيراً لفكر، ويجلب العبر

ويحرك العقول والقلوب للتذلل في ساحة طاعته والإقرار بقدرته وحكمته.

وهذا التشبيه من التشبيهات العالية الفريدة في القرآن الكريم فلم يستطع شاعر مهما اتسعت طاقته ونفذت حيلته التوليد عنه والتشقيق منه، وقد رام ابن الرومي- وهو من هو دقة وبراعة في الوصف – الحوم حول حماه فضل طريق التعبير، وعرَّض نفسه للزراية والنكير، فقال في ذم الدهر:

تأتي على القمر الساري نوائبه *** حتى يرى ناحلاً في شخص عرجون

فعلق صاحب الصناعتين قائلاً: "وأين يقع هذا من لفظ القرآن[1]".

فنجد أن ابن الرومي " قد أخطأه التوفيق، لأن العرجون لا يكون على هيئة القمر دقة وانحناء وصفره إلا إذا قدم، وفي القدم لفتة إلى ضآلته[2].

ففاته التقييد بالقدم وهو ركن ركين في إقامة التشبيه، فسبحان من صاغ هذا الكلام السديد والتصوير الفريد، لفتاً للعباد، وحثاً لأولى النهي والرشاد على الوصول إليه والتعرف عليه.

---

(١) الصناعتين ٢٥١.

(٢) التشبيه وسماته البلاغية د/ صبَّاح عبيد دراز ١٦٧- مطبعة الشروق ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

المبحث الثاني: قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥۗ ﴾[1].

هذا التشبيه واحد من التشبيهات القرآنية التي جاءت لإبراز قضية مهمة من قضايا القرآن الكريم، وهي إبطال أعمال الكافرين، وذهاب أثرها ومحق نفعها، لأنها فقدت موجبات القبول الإيمان والإخلاص، قال الحافظ ابن كثير: "لم يجد شيئاً بالكلية إما لعدم الإخلاص أو لعدم سلوك الشرع[2]".

لكن الآية جاءت بهذا التصوير اللافت المؤثر الذي لا يدع مجالاً لوهم الكافرين في الانتفاع بثواب أعمالهم الصالحة، فشبهت الآية – كما ذكر الزمخشري – عمل الكافر الذي يحسبه ينفعه في الآخرة وينجيه من عذاب الله ثم يخيب في العاقبة أمله ويلقي خلاف ما قدر بسراب يراه الكافر بالساهرة وقد غلبه العطش يوم القيامة فيحسبه ماء فيأتيه فلا يجد ما رجاه ويجد زبانية الله عنده يأخذونه فيعتلونه إلى جهنم فيسقونه الحميم الغساق"[3].

والمعنى الذي يجمع بين الطرفين " بطلان المتوهم مع شدة الحاجة وعظم الفاقة[4] والتشبيه من التشبيهات المركبة التي ألحق فيه المعقول بالمحسوس توضيحاً وتبياناً، وقد انتزع وجه الشبه من الطرفين، ليبرز خيبة مسعى الكافرين، وأن أعمالهم الخيرة التي عملوها في الدنيا "من صلة الأرحام وفك العناة و سقاية الحاج وعمارة

---

(١) النور ٣٩.

(٢) تفسير ابن كثير٣/ ١٣٠.

(٣) الكشاف ٣/ ٢٤٣/ ويراجع الإيضاح وعروس الأفراح في شروح التلخيص ٣/ ٣٧٤.

(٤) الصناعتين ٢٤٦.

البيت وإغاثة الملهوفين وقرى الأضياف[١] تذهب هباء مع شدة حاجتهم وعظم فاقتهم إليها.

وواضح من كلام الزمخشري السابق أن التشبيه في الآية جرى على الكافر، وأن المراد بالظمآن هو الكافر لا مطلق الظمآن، وذكر الآلوسي استحسان الطيبي لتلك الوجهة وعلل قيد المشبه برؤية الكافر وجعل أحواله ما يلقاه يوم القيامة ولم يطلق لأنه من تتمة أحوال المشبه به، وهذا الأسلوب أبلغ، لأن خيبة الكافر أدخل وحصوله على خلاف ما يؤمله أعرق[٢].

ولم ترق وجهة الزمخشري لأبي حيان، لأنه يلزم من ذلك تشبيه الشيء بنفسه، فعنده أن التشبيه على مطلق الظمآن في الدنيا لا الكافر الظمآن كما ذهب الزمخشري، وأن الضمائر فيما بعد الظمآن له و المعنى: "ووجد الله عنده أي ووجد مقدور الله عليه من هلاك بالظمأ عنده أي عند موضع السراب، فوفاه ما كتب له من ذلك وهو المحسوب له، والله معجل حسابه لا يؤخره عنه فيكون الكلام متناسقاً آخذه بعضه بعنق بعض وذلك باتصال الضمائر لشيء واحد، وعليه يكون شبه أعمال الكافرين في اضمحلا لها وفقدان ثمراتها بسراب في مكان منخفض ظنه العطشان ماء فقصده وأتعب نفسه في الوصول إليه حتى إذا جاء موضعه الذي تخيله فيه فلم يجده شيئاً... كذلك الكافر يظن أن عمله في الدنيا نافعه حتى إذا أفضى إلى الآخرة لم ينفعه عمله بل

---

(١) يراجع إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم لأبي السعود ٤/ ٦٣/ ٦٤مطبعة محمد على صبيح ويراجع روح المعاني للألوسي ١٨/ ١٨٠ دار إحياء التراث العربي – بيروت وفتح القدير للشوكاني ٢/ ٤٦ عالم الكتب.

(٢) روح المعاني ١٨/ ١٨١.

صار وبالاً عليه [١] أما في وجهة الزمخشري تفكيك للكلام إذ غاير بين الضمائر وانقطع ترصيف الكلام بجعل بعضه مفلتاً من بعض [٢].

لكن تعقب أبي حيان للزمخشري لم يرتضه الآلوسي، لأن التشبيه في الآية لم يجر في الجزئيات والمفردات، فلا يكون التشبيه الشيء بنفسه – كما ذهب أبو حيان – مساغ وإنما جرى التشبيه في الهيئات فهو تمثيلي [٣].

هذا لا يعني ترجيحنا لرأي الزمخشري من أن صورة التشبيه واقعة في الآخرة، ولا يعني ارتضاءنا لتطويل أبي حيان في صورة الظمآن، وكأنها حقيقة مقصودة في السياق، ولكن الذي يتناسب مع مراد التشبيه أن التشبيه لمطلق الظمآن الذي غره سراب خادع يسرب في صحراء فاشتد عدوه، ليطفئ أوامه فوجده كالبرق الخلّب فعاد يجر أذيال الخيبة والحسرة.

هذه صوره واقعة في الدنيا ساقها القرآن الكريم ليتمثلها الناس، فهي لديهم معروفة، وعندهم مألوفة فينتقلون من خلالها إلى خيبة الكافرين وتحسرهم يوم القيامة لفوات ثوابهم وبطلان أعمالهم على طريقة الربط القرآني الرائع بين الدارين.

ذكر أستاذنا الدكتور صبّاح دراز أن الصورة صحراوية عاينها الكثير ويبدو أن قوله "ووجد الله عنده" أوحى للزمخشري برأيه وإن هي إلا براعة القرآن وطريقته الخاصة في الربط بين الآخرة والدنيا بكلمة واحدة، وذلك أن الصورة وإن كانت دنيوية نراها ونتعمقها إلا أن مغزاها وهو اليأس بعد الأمل لا يحقق إلا في الآخرة ومن هنا جاءت نهاية الصورة بتذييل رادع " ووجد الله عنده فوفاه حسابه ليشعر بالعقاب

---

(١) البحر المحيط ٦/ ٤٦١ .

(٢) السابق ٦/ ٤٦١ .

(٣) روح المعاني ١٨/ ١٨١ .

والانتقام المهول [١] والمتأمل في جزئيات تلك الصورة يجد أن النظم آثر من الكلمات، وصاغ من العبارات ما يعمق من معاني الخيبة والتحسر ويبعث على تصعيد عوامل اليأس في نفوس الكافرين من الانتفاع بآثار أعمالهم ويظهر المصير المروع لهؤلاء حين يرون في الآخرة ما يتزلزل به كيانهم وتذوب به نفوسهم.

وتأمل لفظة "سراب" وهو ما يرى نصف النهار في اشتداد الحر كأنه ماء يسرب أي يجري"[٢] أو بتعبير الراغب "هو اللامع في المفازة كالماء وسمي بذلك لانسرابه[٣] رشحها النظم تأكيداً على بطلان أعمالهم وتحقيقاً لمعنى الضياع واليأس من الانتفاع بآثارها، فهي أشبه بسراب وهو لامع، وأمره خادع، ومن ثم قيل "أخدع من سراب[٤]" .

وفي لفظ القيعة وهي جمع قاع وتعني المكان المنبسط المستوى من الأرض[٥] وقيدها الفراء بالمكان الذي لا نبت فيه[٦] إشارة إلى عقم أعمالهم وأنها لا تثمر لهم ثمار نفع ونماء لفقدان التربة الخصبة التي تينع فيها ثمار الإيمان.

واختيار الفعل " يحسبه يظهر تلهف الظامئ الحريص الموقن بوجدان الماء، فلم يَدُرْ بخلده شك في وجدانه بناء على ما ذكره الراغب من أن الحسبان أن يحكم بأحد الأمرين من غير أن يخطر الآخر بباله فيعقد عليه الإصبع، أما الظن فأن يخطر النقيضان بباله ويغلب أحدهما على الآخر[٧].

---

(١) التشبيه وسماته البلاغية١١٤، ١١٥ .

(٢) يراجع الكشاف ٣/ ٢٤٣، وتفسير القرطبي ٢/ ٢٥٩.

(٣) المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني مادة سرب كتاب الجمهورية.

(٤) أساس البلاغة مادة "سرب".

(٥) تفسير أبي السعود ٤/ ٦٣.

(٦) معاني القرآن ٢/ ٢٥٤.

(٧) مفردات الراغب مادة حسب١/ ١١٧، ١١٨.

فالفعل "يحسبه" يصور أمل الظمآن الباسم في العثور على الماء وتعلّق قلبه به[١] وفي عدول القرآن الكريم عن ذكر العطشان إلى الظمآن إشارة إلى شدة احتياج الكافر لثواب عمله وعظم حرصه على الانتفاع به في مواقف القيامة الرهيبة، ذكر صاحب الصناعتين " أن الظمآن أشد فاقة إلى الماء وأعظم حرصًا عليه[٢].

وذكر العلامة أبو السعود أن تخصيص الحسبان بالظمآن مع شموله لكل من يراه من العطشان والريان لتكميل التشبيه بتحقيق شركة طرفية في وجه الشبه الذي هو الجمع بين المنظر المطمع والمقطع المؤيس[٣].

أو بتعبير الشوكاني "لتحقيق التشبيه المبني على الطمع[٤] والتعبير بـ"حتى إذا جاءه.....له مدلوله فلفظ" حتى يطوي مراحل زمنيه وشعورية يعيشها صاحبها في انفعال وحياة، وإذا الشرطية بمدخولها تصور تعاقب اليأس الخانق بعد الأمل الباسم"[٥] وعبارة وجد الله عنده تحوي مفاجأة مذهلة تضعضع لها الأركان خشية وخوفاً وتذوب منها الأبدان خجلاً وحياءً، فلم يذكر السياق ووجد زبانية الله أمامه ليبقى سر الحذف من تحقيق المفاجأة المذهلة للكافر بالله الجليل ليوفيه حسابه...[٦].

فتجد النظم بصورته وكلماته احتشد احتشاداً لافتاً ليقرر حال المشبه، وأن المشبه به خلع عليه من صفاته وشياته فجعل الكفر شيئاً بغيضاً يمحق أعمال الطاعات ويبدد أفعال القربات، فالكافرون يذهبون ليلتمسوا آثار أعمالهم وهم أحوج إليها كظامئ اشتدد لهثه وتحرق كبده فرأى من بعيد سراباً خادعاً ظنه ماء وما هو بماء كذلك

(١) التشبيه وسماته البلاغية ١١٥.

(٢) الصناعتين ٢٤٦.

(٣) تفسير أبي السعود ٤/ ٦٣، ٦٤ ويراجع أيضاً روح المعاني ١٨/ ١٨٠.

(٤) فتح القدير ٢/ ١٠٤٦.

(٥) التشبيه وسماته البلاغية ١١٥.

(٦) نفسه.

هؤلاء طمعوا في الثواب ولكن نـالهم ألـيم العقـاب حـين وجـدوا حسـاب الله قـائماً وعذابه دائماً ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب.

والتشبيه يشير إلى عظمة الإيمان الذي لا تضيع معـه الطاعـات ولا تبـدد معـه القربات فالأحرى أن يهرع الناس إليه صدقا وإخلاصاً ليسعدوا في الأولى والآخرة.

المبحث الثالث: قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ فَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ ۚ وَمَا يَجْحَدُ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ ﴾ [١].

هذه الآية تكشف عن جحود الإنسان وكفرانه لنعم الله المتوالية، ومننه السابغة وأن هذا الجاحد لا يعرف الله إلا في أوقات الضراء ويتغافل عنه في حالات الرخاء، وتذكر الآية حالة من حالات التأزم والضيق التي قد تعتري هذا الجاحد الكفور حالة بحر هائج هدرت أمواجه واضطربت، فطوى بين ظلماته سفينة تاهت بين أمواجه المتلاطمة، فالغرق محقق والهلاك قاب قوسين أو أدنى، لكن الله برحمته الواسعة لطف بهؤلاء حين جاروا إليه مستغيثين متعلقين بأحبل الرجاء والنجاة لئن أنجيتنا من هذه لنكون من الشاكرين، لكن ما إن انكشفت الغمرات عادت لِعِتْرِها لميس، ورجعوا إلى سيرتهم الأولى كذباً ونكراناً، وجحوداً وكفراناً" قُتِلَ الإِنسَانُ مَآ أَكْفَرَهُ "

يأتي التشبيه في هذا السياق ليصور حجم تلك الشدائد، فشبه الموج – حين أزبد البحر وأرعد – بالظلل جمع ظله " وهو يطلق على كل ما يظل الإنسان من جبل أو سحاب"[٢] والوجه – كما ذكر العلماء – الكبر والارتفاع والتراكب[٣] وأضاف أبو حيان الاسوداد والاضطراب[٤] ولمح الراغب أن لفظ الظلل أكثر ما يقال فيما يستوخم يستوخم ويكره[٥] وقرئ كالظلال جمع ظله كقلة وقلال[٦] وورود القراءتين بصيغة الجمع فيه تفخيم لهول الأمواج. وقد أسهم التنكير في لفظ موج في إضفاء معاني

---

(١) سورة لقمان ٣٢.

(٢) الكشاف ٣/ ٥٠٣ وتفسير أبي السعود ٤/ ١٩٤.

(٣) يراجع الكاشف ٣/ ٥٠٣ وتفسير القرطبي ١٤/ ٧٣.

(٤) البحر المحيط ٧/ ١٩٣.

(٥) مفردات الراغب٣/ ٣١٤.

(٦) تفسير أبي السعود ٤/ ١٩٤.

التفخيم والتهويل، وصحَّ تشبيه الموج وهو مفرد بالظلل وهو جمع لأن الموج – كما ذكر أبو حيان – اسم جنس فهو يدل على الجمع[١].

وذهب الفراء إلى علة أخرى لها صلة وثيقة بفكرة السياق، وهي أن الموج يركب بعضه بعضاً ويأتي شيئاً بعد شيء[٢]. والتشبيه هنا واقع في المفردات الحسية، والوجه متعدد، وقد أضفى التشبيه معاني الهول والخوف الذي سيطر على الناس حين انقطع حبل رجائهم وتبدد لديهم كل أمل في نجاتهم، فعما قليل يوشك البحر أن يلتقمهم بين أطباقه، غضباً لغضب الجبار سبحانه، لكن مسهم الله بشيء من رحمته حين تعالت صرخات المستصرخين فانقشعت عنهم سحابات الأمواج فهدأ البحر وسكن فنجوا جميعاً كان الأخلق بهؤلاء أن يظلوا لله طائعين، ولنعمه شاكرين، لكن الإنسان لربه لكنود، فاختلف الناس ما بين شاكر مقتصد وكفور جحود، "وما يجحد بآياتنا إلا كل ختار كفور".

---

(١) البحر ٧/ ١٩٣.

(٢) معاني القرآن ٢/ ٣٣٠.

المبحث الرابع: قوله تعالى: ﴿ خُشَّعًا أَبْصَٰرُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ ٱلْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ ﴾[١]

وهذه الآية واحدة من الآيات التي تتحدث عن هول يوم القيامة ساقها ابن رشيق من شواهد التشبيهات الصائبة في القرآن الكريم.

ويوم القيامة مليء بالأهوال العظام والشدائد الجسام التي تقف دونها الأوهام.

وساق القرآن الكريم عديداً من الآيات التي كشفت عن أهوال يوم القيامة المروعة وشدائده المفزعة، كان أسلوب التشبيه هو الأكثر اضطلاعاً بالكشف عن مظاهر هذه الأهوال لما يحمله من معاني التوضيح والتقرير والتأثير، والآية التي نحن بصددها كشفت عن جانب من هذه الأهوال عن طريق أسلوب التشبيه الذي يصف حالة الناس وقت أن يدعو الداعي إلى شيءٍ نكر " فيخرجون من أجداثهم أذلة أبصارهم من شدة الهول كأنهم جراد منتشر في الكثرة والتموج والتفرق"[٢].

يقول الزمخشري: "الجراد مثل في الكثرة والتموج يقال في الجيش الكثير المائج بعضه في بعض"[٣].

فيلحظ أن التشبيه ألحق مفردا بمفرد مقيد ليكشف عما يعتري الناس حينئذ من الانتشار والتفرق دلاله على أن الموقف رهيب والهول عصيب مما جعل الناس يموج بعضهم في بعض في ذل وخضوع، وهذا ملموح من الجملة الحالية: ﴿ خُشَّعًا أَبْصَٰرُهُمْ ﴾ وخشوع الأبصار- كما ذكر الزمخشري وأبو حيان- كناية عن الذلة والانخزال وهي في العيون أظهر منها في سائر الجوارح[٤].

---

(١) القمر الآية/ ٧.

(٢) تفسير أبي السعود ٥/ ١١٨ ويراجع البحر ٨/ ١٧٦ وروح المعاني ٢٧/ ٨٠.

(٣) الكشاف ٤/ ٤٣٢.

(٤) الكشاف ٤/ ٤٣٢ والبحر ٨/ ١٧٦.

وقد وقف العلماء موازنين بين هذه الصورة وصورة الفراش المبثوث التي تصور هي الأخرى حالة من حالات الفزع والهلع في قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَٱلْفَرَاشِ ٱلْمَبْثُوثِ ﴾[١].

وقالوا هم صنفان في وقتين مختلفين أحدهما عند الخروج من القبور يخرجون فزعين لا يهتدون أين يتوجهون فيدخل بعضهم في بعض، فهم حينئذ كالفراش المبثوث لا جهة له يقصدها، الثاني: فإذا سمعوا المنادي قصدوه فصاروا كالجراد المنتشر، لأن الجراد له جهة يقصدها[٢].

وجوز الآلوسي أن يكون الوصفان لهم يوم الخروج، ولهم سهم من الشبه لكل[٣] والتشبيهان يعكسان معنى الضعف والوهن والتخاذل، والكثرة الهزيلة المائجة التي تسير على غير نظام، فالتصوير بالجراد المنتشر " فيه فضل تماسك لأن الجراد انتشر بنفسه، وهذا التماسك لا يوجد في البث، ثم إن الفراش لم يبث نفسه بل بثه غيره"[٤] والفراش كان معروفًا عند العرب بالضعف والطيش، قالوا: " أضعف من فراشة " وأطيش من فراشة[٥] وذهب الزمخشري إلى أنه مثل في الخفة والحقارة[٦].

وهذه المعاني خلعها هذا التشبيه على حالة الناس يوم القيامة وهم يخبطون خبط عشواء في كثرة مائجة ووهن واهن، دلالة على هول ما يرون وشدة ما يشاهدون، فكل تشبيه ركز على جانب من جوانب هذه الأهوال تفظيعًا ليوم التناد وحضًا للعباد على أن يسلكوا مسالك الرشاد، نسأل الله أن نكون من الآمنين.

---

(١) القارعة الآية/ ٤.

(٢) يراجع تفسير القرطبي ١٧/ ١١٥، والبحر ٨/ ١٧٦ وروح المعاني٢٧/ ٨٠.

(٣) روح المعاني٢٧/ ٨٠.

(٤) التصوير البياني ٢٤.

(٥) سوائر الأمثال ٢٣، ٢٤٣ وجمهرة الأمثال ٢/ ٨، ٢١.

(٦) أساس البلاغة مادة فرش.

الفصل الثاني: التشبيهات النبوية

المبحث الأول: قوله صلى الله عليه وسلم: "الناس كأسنان المشط وإنما يتفاضلون بالعافية"[(١)].

يقرر الحديث مبدأ التساوي بين الناس وأنه لا تفاضل بينهم إلا بالإيمان والعمل الصالح وقد توشَّح الحديث تقريراً لتلك الحقيقة بأسلوب التشبيه، فشبه الناس بأسنان المشط في التساوي وعدم التمييز، وهو تشبيه نادر مصيب أكد على معنى المساواة الملحوظة في أسنان المشط، واشتهار المشبه به بهذا المعنى جعل التشبيه أدخل في الإصابة ثم إن المشبه به لم يوهم للسامع معنى يبعده عن وجه الشبه المقصود، ويكدر وجه المساواة المنشود، وتلك مسألة حررها الجاحظ في البيان والتبيين حين وقف عند هذا الحديث، وذكر أن التشبيه فيه أصاب المحز وأعطى السامع صورة لما يقصده من عدم التفاضل بين الناس على اختلاف أجناسهم وألوانهم ولم يوهم مع ذلك شيئاً غير المقصود[(٢)].

ولعلك تتحقق من سمو الذوق النبوي في هذا التشبيه إذا وقفت على تشبيهات العرب في هذا الغرض فإنك واجد أن تشبيهاتهم لم ترتق إلى هذا البيان الرائع الخالي من الشوائب، أما تشبيهاتهم ففيها شوائب تفتح الباب أمام الوهم ليذهب بعيداً عن الوجه المقصود منها قولهم "هم سواسية كأسنان الحمار" وقال شاعرهم:

---

(١) وفي رواية الناس مستوون كأسنان المشط، وبقيته " ليس لأحد على أحد فضل إلا بتقوى الله " والحديث لم يروه أحد من أصحاب الكتب الستة، ورواه الديلمي في كتابه المسمى الفردوس بمأثور الخطاب لأبي شجاع الديلمي الهمزاني ٤/ ٣٠١ رقم الحديث ٦٨٨٢ عن سهل بن سعد، ت/ السيد بن بسيوني زغلول- دار الكتب العلمية- بيروت الطبعة الأولى ١٩٨٦م، والحديث مروي عن أنس بن مالك في مسند الشهاب محمد بن سلامة بن جعفر القضاعي ١/ ١٤٥ رقم الحديث ١٩٥ – ت/ حمدي بن عبد المجيد السلفي – مؤسسة الرسالة – بيروت – الطبعة الثانية ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٦م.

(٢) البيان والتبيين ٢/ ٩.

سواء كأسنان الحمار فلا ترى *** لذي شيبة منهم على ناشئ فضلا

وقال الآخر:

شبابهمُ وشيبتهم سواء *** فهم في اللؤم أسنان الحمار

يقول الجاحظ: "وإذا حصلت تشبيه كلا الشاعرين وحقيقته وتشبيه النبي صلى الله عليه وسلم وحقيقته عرفت فضْل ما بين الكلمين[١]".

فالتشبيه في المثل والبيتين وإن كان يهدف إلى إقرار معنى التساوي كمضمون الحديث إلا أن التشبيه فيهما أوهم ذماً غير مقصود، فالحمار عند العرب موصوف بصفات كثيرة استحمقه العربي من أجلها كالجهل والبلادة والبلاهة.. فقيل " أبلد من حمار " و" أجهل من حمار"[٢].

فهذه المعاني وإن لم تكن مقصودة إلا أن الذهن ربما يذهب إليها حين سماع هذه التشبيهات، أما تشبيه النبي صلى الله عليه وسلم فلم يكن للوهم فيه مجال، وللطاعن فيه مقال، فتحققت فيه الدقة والإصابة التي حادت عنها التشبيهات السابقة فضلت طريق التعبير، ولم تع أسلوب التصوير، ولسنا هنا في مقام الموازنة بين بلاغة الشعراء والبلاغة النبوية، فالأمر محسوم في هذه القضية حسماً يبعد أي شبهة في مساواة بلاغة الشعراء لبلاغة سيد الأنبياء، ولعلمائنا الأماجد قدماء ومحدثين كلام مشرق، وجهود مثمرة في هذا المجال.

ولكن أشرت إلى هذا لاقتضاء المقام إياه، لما قد يبدو من تساوي التشبيهين، ولكن شتان بين تشبيه الناس بأسنان المشط وتشبيههم بأسنان الحمار، فإن التعبير الثاني غالباً ما يقال في مقامات الذم، والحمار – كما ذكر الزمخشري – مثل في الذم والشتيمة[٣]

---

(١) السابق ٢/ ١٥.

(٢) سوائر الأمثال على أفعل ٩١.

(٣) الكشاف ٤/ ٥٠٠.

ومن استيحاشهم لذكره أنهم يكنون عنه ويرغبون عن التصريح به فيقولـون الطويـل الأذنين... كما يكنون عن الشيء المستقذر[1].

أما التعبير بالمشط فتعبير راق مهذب عبر عن المقصود من أقرب طريق.

(١) يراجع حياة الحيوان ٣/ ٤٠٨.

المبحث الثاني: قوله صلى الله عليه وسلم: "الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب"[(١)].

الحسد داء عضال يقطع الصلات ويهدد سلامة المجتمعات، ما إن فشيء في مكان إلا أتى على أخضره ويابسه، لذا ذمته كل الشرائع السماوية، لعظم أخطاره ووخيم أضراره التي لا يكون الحاسد بنجوة منها أو منأى عنها.

وفي هذا البيان النبوي الرائع يقرر النبي صلى الله عليه وسلم أن الحسد داء فاتك، ومعول هادم يهدم إيمان الحاسد، فهو يأكل حسناته كما تأكل النار الحطب، تصوير رادع لكل حاسد يتمنى زوال نعمة الغير، لأن الحاسد إذا علم أنه يأتي يوم القيامة خالي الوطاب من مظاهر الثواب انكف عن هذا الداء الخبيث، وقد بلغ التقرير النبوي مبلغه حين ألحق الشيء المعنوي وهو أكل الحسد الحسنات بشيء ملموس وهو أكل الحطب النار فرسَّخ أضراره في النفوس، وحقَّق أوضاره في العقول ليكون للناس أزجر عن التوحل في حمأته والابتعاد عن لوثته.

ومن دلائل هذا التقرير أن تأزرت الاستعارة مع أسلوب التشبيه للنهوض بالفكرة، ففي لفظ "يأكل" استعارة تصريحية تبعية في الفعل شبه فيها المحق والإبطال بالأكل والجامع بينهما ذهاب الأثر، وبلاغة هذه الاستعارة تكمن في التركيز على معنى التبديد والإبطال بصورة هي ألمس للنفس، فنزداد اقتناعاً بأن الحاسد لا يملك من حسناته شروى نقير، فقد أتى عليها حسده أكلاً والتهاماً ذكر الشريف الرضي " أن

---

(١) الحديث مروي عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ونصه " إياكم والحسد... وفي رواية كما تأكل النار العشب، والحديث في اسناده ضعف يراجع سنن أبي داود ٤/ ٢٠٩١ رقم الحديث ٤٩٠٣ ت/ ش/ مجموعة من الأساتذة – دار الحديث ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م ويراجع أيضاً سنن ابن ماجة في كتاب الزهد رقم ٤٢١٠ – ٣/ ٥٠٤ ت/ محمد فؤاد عبد الباقي – د/ مصطفى محمد حسين الذهبي – دار الحديث – الطبعة الأولى ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م.

عقاب هذه المحظورات محيطاً لحسناته، ومسقطاً ثواب طاعاته، فيصير الحسد الذي هو السبب في استحقاق العقاب وإحباط الثواب كأنه يأكل تلك الحسنات لأنه يذهبها ويفنيها، ويسقط أعيانها ويعفيها[١] فيلحظ أن الاستعارة هيئت النفوس تهيئة كاملة ومهدت تمهيداً صالحاً لهذا التشبيه الذي تأزر مع الاستعارة في إبراز الفكرة وتحقيق العبرة، من أن حسنات الحاسد صارت رمادا فلم يجن منها فتيلا.

فضلاً عن أن التشبيه أضفى كل معاني التحذير والتنفير من الحسد حين اختار صورة أكل النار الحطب إيماء إلى أن الحسد كالنار يحرق قلب صاحبه فلا يكاد يهنأ له بال ولا يستقر له بلبال، فهو قلق برم يقلب عينيه في نعم الآخرين يود لو سلبت منهم، هكذا يعيش أبداً في قلق وأرق ومن ثم قالوا: "ما رأيت ظالماً أشبه بمظلوم من الحاسد؛ نفس يتصعد، وزفير يتردد، وحزن يتجدد"[٢].

---

(١)المجازات النبوية للشريف الرضي ٢٢١ ت/ طه محمد الزيني – مؤسسة الحلبي.

(٢)المجازات النبوية ٢٢٢.

خاتمة البحث

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد.

فمن خلال هذه السياحة المباركة في روض التشبيهات القرآنية والسنة النبوية استطاع هذا البحث أن يرصد الظواهر الآتية:

- الشواهد التي ساقها ابن رشيق للتشبيهات العقم في القرآن والسنة ستة شواهد أربعة منها في القرآن واثنان في السنة.

- المقصود بالتشبيهات العقم هي التشبيهات النادرة الطريفة التي لا يستطاع التوليد منها والتفريع عنها، ومن حام حولها انطفأ أواره، وانكشف عواره.

- ليست جودة التشبيه وندرته مقصورة على التشبيهات التي ذكرها ابن رشيق وإنما تشبيهات القرآن كلها نسيج وحدها ندرة في المعاني، ودقة في التعبير، وبراعة في التصوير، وتشبيهات السنة غاية في البلاغة، وقد أشار ابن رشيق إلى هذا في قوله: "وكثير من هذا يطول تقصيه" وقد اكتفى بما ذكر في تأكيد فكرته، وتقرير وجهته.

- تشبيه القمر في آخر منازله بالعرجون القديم ساقه الله دليلا على قدرته، لفتا للعقول إلى حسن صنعته، وجذبا للعقول إلى طاعته، وكشفا لمظاهر آلائه وآثار نعمائه.

- تشبيه أعمال الكافرين بالسراب جاء لإبراز قضية مهمة من قضايا القرآن، وهي إبطال أعمال الكافرين، وذهاب أثرها، ومحق نفعها، لأنها فقدت موجبات القبول من الإيمان والإخلاص.

- تشبيه الموج بالظلل جاء يكشف عن جحود الإنسان وكفرانه لنعم الله السابغة، وأن هذا الإنسان لا يعرف الله إلا في الضراء، ويتغافل عنه في الرخاء، وكشف عن سعة رحمة الله التي تشمل الإنسان في أوقات التأزم والضيق الذي لا يجدون معه إلا طرق باب المنان لكريم سبحانه.

- تشبيه الناس يوم القيامة بالجراد المنتشر يظهر جانبا من أهوال يوم القيامة، نسأل الله اللطف والسلامة.

- تشبيه الناس بأسنان المشط يقرر مبدأ التساوي بينهم، وأنه لا تفاضل بينهم إلا بالإيمان والعمل الصالح.

- تشبيه الحسد بالنار من التشبيهات المخيفة التي تردع الناس من الاقتراب من حمأته، فهو داء فاتك، ومعول هادم يهدم إيمان الفرد ويأكلها كما تأكل النار الحطب.

- تشبيهات القرآن الكريم التي ساقها ابن رشيق في الذروة العليا من البلاغة، ولا غرو فهي من لدن حكيم حميد، سيقت بقدر لمعالجة شؤون البشر، وجاءت في تركيب فريد، ونظم سديد، ودقة فائقة، وصورة رائقة راعت أحوال الناس وطبائعهم، لتحرك أوتار قلوبهم نحو قيوم السموات والأرض، وهذه التشبيهات أقطاب للمعاني بنيت عليها واتضحت بها.

كذلك تشبيهات السنة عليها من بهاء النبوة نصيب موفور، يتضح فيها الذوق السامي في التصوير والتركيب بهدف الوصول إلى فكرة مبتغاة، وحقيقة مرتجاة.

فهرس المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم لأبي السعود مطبعة محمد علي صبح.
٣. أساس البلاغة للزمخشري – دار الفكر ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠م.
٤. أسرار البلاغة عبد القاهر الجرجاني – ت/ محمود شاكر- مطبعة المدني – الطبعة الأولى ١٩٩١م.
٥. البحر المحيط لأبي حيان – مطابع النصر الحديثة.
٦. البيان والتبيين للجاحظ ت/ د- علي أبو ملجم – دار مكتبة الهلال – الطبعة الثانية ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
٧. التحرير والتنوير للطاهرين عاشور – الدار التونسية للنشر.
٨. التشبيه وسماته البلاغية د/ صبَّاح عبيد دراز– مطبعة الشروق١٤٢٣هـ- ٢٠٠٣م.
٩. التصوير البياني د/ محمد أبو موسى – منشورات جامعة قاريونس- الطبعة الأولى ١٣٩٨ هـ -١٩٧٨م.
١٠. تفسير القرآن العظيم للحافظ ابن كثير–المكتب الثقافي– الطبعة الأولى–٢٠٠١م.
١١. الجامع لأحكام القرآن الكريم للقرطبي – دار الكتاب العربي – الطبعة الثانية ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م.
١٢. حياة الحيوان للدميري – كتاب الجمهورية – الطبعة الثانية ١٩٩٦م.
١٣. الحيوان للجاحظ– ت. د. يحي الشامي– دار مكتبة الهلال–الطبعة الثالثة– ١٩٩٧م.
١٤. روح المعاني للآلوسي- دار إحياء التراث العربي- بيروت.
١٥. سنن ابن ماجه ت/ محمد فؤاد عبد الباقي، د/ مصطفى محمد حسن الذهبي- دار الحديث الطبعة الأولى ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.
١٦. سنن أبي داود ت وش مجموعة من الأساتذة– دار الحديث- ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.
١٧. سوائر الأمثال على أفعل لحمزة الأصبهاني ت د/ فهمي سعد- عالم الكتب- الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.
١٨. شروح التلخيص – دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان.
١٩. الصناعتين لأبي هلال العسكري- ت/ علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم دار الفكر العربي.

٢٠. علم البيان د/ عبد العزيز العتيق- الأمانة العربية ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م.
٢١. الكامل في اللغة والأدب للمبرد ت د/ عبد الحميد هنداوي- دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان- الطبعة الأولى ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.
٢٢. الكشاف للزمخشري- دار الفكر.
٢٣. المجازات النبوية للشريف الرضي ت/ طه محمد الزيني- مؤسسة الحلبي.
٢٤. مختار الصحاح لأبي بكر الرازي- دار الرسالة.
٢٥. مسند الشهاب لمحمد بن سلامة بن جعفر القضاعي ت/ حمدي بن عبد المجيد السلفي- مؤسسة الرسالة- بيروت- الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ- ١٩٨٦م.
٢٦. معاني القرآن للفراء- مطبعة دار الكتب والوثائق القومية- الطبعة الثالثة.
٢٧. المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني- كتاب الجمهور.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المقدمة.	٥٠٤
الفصل الأول: التشبيهات القرآنية.	٥٠٧
المبحث الأول: قوله تعالى: ﴿ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴾.	٥٠٧
المبحث الثاني: قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ ﴾.	٥١٠
المبحث الثالث: قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا غَشِيَهُم مَّوْجٌ كَٱلظُّلَلِ دَعَوُا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ فَلَمَّا نَجَّىٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ فَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ ۚ وَمَا يَجْحَدُ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ ﴾.	٥١٦
المبحث الرابع: قوله تعالى: ﴿ خُشَّعًا أَبْصَٰرُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ ٱلْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ ﴾	٥١٨
الفصل الثاني: التشبيهات النبوية.	٥٢٠
المبحث الأول: قوله صلى الله عليه وسلم: "الناس كأسنان المشط وإنما يتفاضلون بالعافية".	٥٢٠
المبحث الثاني: قوله صلى الله عليه وسلم: "الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب".	٥٢٣

الموضوع	الصفحة
خاتمة البحث.	٥٢٥
فهرس المصادر والمراجع.	٥٢٧
فهرس الموضوعات.	٥٢٩

مفهوم الخطاب

(بين مرجعه الأصلي الغربي وتأصيله في اللغة العربية)

د. مختار الفجاري

الأستاذ المساعد بقسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة طيبة بالمدينة المنورة

نظام الخطاب في مرجعه الأصلي الغربي

أ. مفهوم الخطاب:

مصطلح "خطاب" (Discours) هو مصطلح نقدي ما بعد حداثي في بعده الفلسفي العام وما بعد بنيوي في بعد النقدي والمنهجي. وهو من وضع الفيلسوف الفرنسي الأصل، التونسي المولد، ميشال فوكو. وهو مصطلح يندرج ضمن فضاء اصطلاحي أشمل هو فضاء "حفريات المعرفة" (L'archéologie du savoir) للفيلسوف نفسه حيث غدت العلوم الإنسانية حقولا بل طبقات متراصة عبر البعد الزماني للغة ومجموعة من الآنيات المتتابعة. يطمس اللاحق منها السابق فتصبح حقلا خصبا لممارسة حفرايات لغوية شبيهة بتلك التي تمارس لدى علماء الآثار. وتخضع لرؤية منهجية تجمع بين البنيوية والابستيمولوجيا والتاريخ لتصنع تحقيبا معرفيا أصوليا للفكر الإنساني (périodisation épistémique de la pensée humaine) وهو ما خوّل لنا الانتقال المعرفي من مجال الحديث عن تاريخ الفكر القائم على الأحداث الخارجة عنه إلى مجال "تاريخ أنظمة الفكر" (histoire des systèmes de la pensée) حيث تحوّل الفكر إلى نسق أو بنية مستقلة بذاتها ومنتهية.

والخطاب نسق من العلامات الدالة الخاصة بالأفراد أو المجموعات أو حتى الموضوعات. وكل نسق من الأنساق الخطابية له سمات خلافية تميزه عن غيره من الأنساق وهذه السمات هي التي يقوم بضبطها الخبير الخطابي إن صحت العبارة، أو بالأحرى المختص في تحليل الخطاب. ومن هذه السمات يمكن تصنيف الخطابات إلى "خطاب زيد أو عمر" أو الخطاب العربي أو الخطاب الفلسفي أو إلى غير ذلك من البنيات الخطابية اللامتناهية. يقول ميشال فوكو معرفا الخطاب وفق هذا التصور: «نسمّي خطابا مجموعة الملفوظات التي تنتمي إلى نفس التشكيلة الخطابية.[1] ومن

(1) M. Foucault: L'archéologie du savoir, Paris, Gallimard, P 153.

الجلي أنّ مفهوم الخطاب عند فوكو يتحدّد في جانب كبير منه بمدى توضيح مفهوم "التشكيلة الخطابية". (La formation discursive) ولذلك سعى إلى توضيحه من خلال تفادي التباسه مع الوحدات التقليدية مثل "نظرية" و"فكرانية" و"علم"، ليفسره من خلال مجموع من الملفوظات التي يمكن إرجاعها إلى نفس النظام من القواعد المحددة[١] وككل مؤسس أوّل، لم يصل فوكو إلى توضيح الفوارق الكاملة بين "التشكيلات الخطابية" وما يعرف في علم الأسلوب البنيوي بـ"الطابع الأسلوبي" أو "التنظيم النصي". ويجب أن ننتظر تلميذه م. بيشو حتى يتمكن من وضح الحدود بين ما هو بنيوي أسلوبي وما بعد بنيوي خطابي[٢] بل حتى يظهر جيل فرونكفوني كامل يجعل من مفهوم "التشكيلة الخطابية" الأساس المصطلحي لبلورة مفهوم الخطاب[٣]

---

(1) P. Charaudeau et D. Maingueneau: Dictionnaire d'analyse de discours, P 270.

(2) Ibid., p 271.

(٣) يمكن أن نحيل هنا على مجموعة من الأبحاث الورقية والافتراضية التي اهتمت بهذه المسالة داخل ما يعرف بالمدرسة الفرنسية لتحليل الخطاب. فبالإضافة إلى المرجع الأساسي الموسوم بـ(dictionnaire d'analyse du discours)"معجم تحليل الخطاب" لـ"باتريك شارودو" و"دومينيك منغينو" الذي ترجمه الدكتور حمادي صمود بمساعدة الدكتور عبد القادر المهيري إلى العربية، نضيف معجما آخر لا يقل عنه أهمية للثلاثي "كاترين ديتري" و"بول سيبلو" و"برتنارد فيرين" الصادر عن... سنة ٢٠٠١. وعنوانه "مصطلحات ومفاهيم لتحليل الخطاب" (Notions et concepts pour l'analyse du discours). كما نحيل على بحث افتراضي ذي أهمية بالغة عن هذه المسالة لباحث متميز في تحليل الخطاب هو جاك قويلومو. والبحث بعنوان: "تحليل الخطاب، إلى أين: بحث حول مصطلح التشكيل الخطابي" (Où va l'analyse du discours: Atour de la notion de formation discursive). ويمكن ان نحيل أيضا على عدة ابحاث أخرى مثل كتاب (Analyse automatique du discours) "التحليل الآلي للخطاب" لـم. بيشو وكذلك (l'inquiétude du discours)"قلق الخطاب" للمؤلف نفسه، و(Eléments d'analyse du discours)"عناصر تحليل الخطاب" لـ"ج. سرفتي، وغيرهم من رواد هذه المدرسة.

وهكذا آل البحث مع رواد المدرسة الفرنسية لتحليل الخطاب وفي ضوء الرؤية الفوكونية إلى ضبط مفهوم الخطاب ضمن أربعة أصناف: صنف "التموقع في حقل خطابي" مثل "الخطاب الإسلامي" أو الخطاب القومي" أو الخطاب العلماني"، إلخ... وصنف "نمط الخطاب" مثل "الخطاب الصحفي" أو "الخطاب الإداري" أو "الخطاب التلفزي"، إلخ... وصنف "إنتاجات كلامية مخصوصة لصنف من متكلمين" مثل "خطاب الممرضات" أو خطاب ربات العائلات" أو "خطاب لاعبي الكرة"، إلخ... وصنف "وظيفة الكلام" مثل "الخطاب السجالي" أو "الخطاب الإلزامي، إلخ...[1].

فالخطاب، إذن، بناء مغلق من الآليات ومجموع من القواعد الدلالية الكتابية والشفوية والعلامية العامة. إنه بنية دلالية غير تقليدية. بمعنى أنّ الخطاب هو المصطلح الأساسي في الجهاز الفلسفي والنظري لفكر ما بعد البنيوية بالرغم من أنّ العديد من الدارسين التقليديين المتشبثين بالقديم يرجعونه إلى البنيوية. إنه، كما سنرى لاحقا، ذاك المفهوم الذي ينظم الوظائف المترابطة لمختلف العناصر الآنفة الذكر. وهو، من ناحية أخرى، الأداة المنهجية التي وضعها فوكو ليعيد الاعتبار لكل العناصر الحافة بالعملية الدلالية والفاعلة فيها. حتى غدا النص مجرد عنصر من بين عناصر أخرى لا تقل عنه قيمة في صياغة المعنى وتشكيل الدلالة. فالخطاب إذن هو كل تلك العناصر مجتمعة في علاقتها بالنص والتاريخ والسياق وأطراف الدلالة والتواصل.

وبسبب هذه الثورة التي أحدثها مفهوم الخطاب في العلوم الإنسانية، اكتسح الساحة النقدية والفلسفية. بل واكتسح عناوين الكتب والدراسات على حساب الفكر والنص في آن. إلا أنّ هذا كان له نتيجة سلبية في الفكر العربي المعاصر لاسيما عند الباحثين الشبان في درجة الماجيستار. فالفكر العربي في هذا الزمن شديد التأثر

(1) Ibid., p186.

بالموضة. إذ جذبته موضة مصطلح الخطاب بقوة. وطفق يستعمل المفهوم بشكل عشوائي، دون سابق معرفة. فهو تارة يوظفه بمعنى الكلام، وطورا بمعنى الفكر، وتارة اخرى يلتبس مفهومه بمفهوم النص. يقول قريماس: «إنّ كلمة "نص" غالبا ما تأتي مرادفة لكلمة "خطاب"، خاصة في اللغات الطبيعية التي لا تمتلك مقابلا لكلمة خطاب[1]. والخطاب مفهوم يتحدّد من خلال هذه المقابِلات التي تلتبس به. لذلك وجب تحديد مفهوم الخطاب من خلال تمييزه عن مجموعة من المفاهيم المتجاورة معه بنيويا، مثل الكلام والفكر والنص.

فالخطاب ليس الكلام الخالص، على عكس ما يدعي اللسانيون الخلص. الخطاب لا يُختزل في البعد التلفظي كما ذهب إلى ذلك ز. س. هاريس بل يتسع ليشمل التعميم الفكري كما ذهب إلى ذلك ميشال فوكو عندما عرّج «بتاريخ الأفكار نحو دراسة آليات التلفظ[2].

والخطاب ليس الكلام صراحة بل هو الكلام ضمنا: أي الكلام بمعنى جديد. فالكلام في ظل لسانيات الخطاب لم يعد ذاك الذي نعبر به عما نريد، بل جعل لنخفي به ما نريد. ذلك أنّ المتكلم يمارس نوعا من التمويه اثناء التكلم، لأنه يعيش ضمن منظومات من القوانين الزجرية التي تحدّد له مجال التخاطب. وأبرز هذه المنظومات الأخلاق والسياسة والعدالة، إلخ... فالخطاب، إذن، هو الكلام المقموع الذي يعتمد شتى الحيل الخطابية والأساليب التمويهية.

والخطاب هو إفراز موضوعي للزخم المعرفي الذي غصّ به فكر "ما بعد البنيوية". وهو شاهد على نزوع هذا الفكر إلى التجدد المستمر. إذ الجديد في الخطاب هو إحداث نقلة نوعية من ناحية، ونقلة كمية من ناحية اخرى، في فكر "مابعد

(1) Greimas et Courtés: Sémiotique, Dictionnaire, P. 390.

(2) P. Chraudeau et D. Maingueneau: Dictionnaire d'analyse du discours P. 44.

البنيوية": نقلة نوعية، لأنه دعّم المكتبة المعاصرة بعناوين غدا فيها الخطاب بديلا عن "الفكر": ذاك المصطلح الذي كثيرا ما كان يتصدر عناوين الكتب قبل ظهور "الخطاب".

والخطاب ليس الفكر، لأنّ مصطلح "الفكر" لم يعد يفي بالحاجة في ظل الثورة النقدية الحديثة المنبثقة عن التراكم المعرفي لعلوم الإنسان وللسانيات الحديثة، وفي ظل الوعي بدور اللغة التي تفرض سلطانها على الفكر. فالفكر مفهوم نظري مجرد. ونحن عندما نقرأ نصا، أو نسمع كلاما، أو نتلقى رسالة، أو نشاهد إشارة، لا نفهم الفكر مباشرة. بل نفهم أولا الأداة التي بها يصاغ الفكر. ونكشف الغلاف الذي به يتغلف. ولا نصل إلى المعنى إلا إذا نجحنا في فهم شبكة الرموز المقدمة لنا، واستطعنا أن نحلّ مختلف العلاقات التي تربط بينها. وذاك يسمّى الفهم. وفي ضوء فهمنا لشبكة الرموز يكون المعنى. ولا يكون المعنى عندنا بالضرورة مطابقا لفهم غيرنا. وإذا نحن نظرنا في أمر كل رسالة وجدناها محط اختلاف شديد بين متلقيها. فأدركنا أنّ معناها لا يتحدّد من طرف باثها وحده، ولا من قبل متلقيها فحسب، ولا من الرسالة في حد ذاتها. بل يتحدد من خلال التداول بين هذه الاطراف مجتمعة، وتفاعلها فيما بينها. وربما تفاعلت معها أطراف أخرى خارجية، وساهمت في عملية صياغة المعنى. وإذا أردنا أن نجعل "الفكر" عنوانا للكتاب الذي يجمع بين دفتيه كتابة لا يمكن لها أن تؤدّي معنى في غياب قارئها، فإنه لا يفي بالحاجة، لأن مصطلح "الفكر" لا يحيلنا على دور القارئ في صياغة المعنى ولا يوحي بحضور الأطراف المتعدّدة الأخرى التي شاركت في هذه الصياغة. هذا بالإضافة إلى أنّ "الفكر" مشاع بين الناس. وهو مصطلح فسيح مطلق غير محدود أو مضبوط. وهو مصطلح لا يوحي بالاختلاف والنسبية.

لذلك يكون مصطلح "الخطاب" أنجع من مصطلح "الفكر"، لأنه أكثر استجابة لما نريده منه. فهو يتضمن الأطراف المتواصلة عبر قناة البث. ويمكّننا من

الضبط المنهجي، والتدقيق العلمي، في عملية تشخيص دور هذه الاطراف وفعاليتها في تحديد معنى الرسالة/ النص.

فالخطاب بهذا المعنى يجعل المتلقي/ القارئ واعيا بأنه طرف في تحديد معنى "الرسالة". فيصبح، أثناء مشاركته في إنتاج المعنى، حذرا من مغبة الوقوع في "الدغمائية" والتعصّب، وواعيا بأنه يقدم من النص إمكانية من إمكانيات عدة تحققه ولا تستنفذه. وعندما يجعل الباحث عنوان كتابه "الخطاب العربي"، مثلا، أو "الخطاب الديني" عوضا عن "الفكر العربي" أو "الفكر الديني"، فإنه اعتراف ضمني منذ البداية بأنه لا يقول القول الفصل في هذه النصوص. وإنما يقول وجهة نظر معينة من بين وجهات النظر الأخرى العديدة واللامتناهية.

إذن، "الخطاب" ليس الفكر، وإنما إمكانية منه. والخروج عن مصطلح "الفكر" في الفكر النقدي الحديث إلى مصطلح "الخطاب" هو خروج من مجال المطلق إلى مجال النسبي. وهو اعتراف بحق الآخر في الاختلاف.

والخطاب ليس النص، لأنّ النص يقف عند حدود البنية الداخلية. في حين أنّ "الخطاب" أكثر شمولية. فهو «يتجاوز كيان البنية ليدخل كيان التاريخ بنيويا»[1] فالخطاب في ممارسته النقدية يحافظ على أدوات التحليل البنيوية من ناحية، ويعيد الاعتبار للحيزات التي أصبحت تعتبر لدى البنيويين تقليدية من ناحية أخرى. فما كان يعرف بالحيز النفسي أو الاجتماعي أو حياة الكاتب وعلاقاته وموقعه الطبقي، وجدت لها داخل الخطاب نفسا جديدا. وانصهرت ضمن مفهوم شامل هو "السياق". لذلك لم يعد النقد في ظل "الخطاب" مقتصرا على تحديد علاقات النص البنيوية الداخلية. بل يهتم بالبحث عن صلات النص العضوية بالكيانات الخارجية ودورها في العملية الدلالية. ضمن هذا السياق نجد م. بيشو في كتابه التحليل الآلي للخطاب يرفض «أن

(١) مطاع الصفدي: الخطاب الكثير، الفكر العربي المعاصر، العدد ٦٠ ـ ٦١، ص٣.

يهب النص المعنى لقارئه انطلاقا من التوليفات المتحكمة في الكلمات والجمل لأنّ تحليل الخطاب يرى على العكس من ذلك أن المعنى تابع للتشكل الخطابي الذي ينتمي النص إليه[١]. وهذا يعني أن نظرية الخطاب أنهت استقلالية النص وانفراده بالدلالة وجعلته تابعا لبنية أشمل هي بنية الخطاب.

وبهذا الإجراء يكون الخطاب هو المفهوم الذي ظهر ليحسم الصراع بين المدارس النقدية المتناقضة والتي مزّقت الفكر النقدي بين ثنائيات متنافرة مثل شكل/ مضمون أو عامل نفسي/ عامل اجتماعي، إلخ... وهي ثنائيات تخضع الموضوع للرؤية المنهجية ذات الشوائب الفكرانية ولا تجعل المنهج ملائما للموضوع. والخطاب يقدم نفسه ليصهر هذه الثنائيات في نمط جديد، ويفرغها من أساليبها المفهومية التقليدية، ويجعل لها أدوارا متحركة من جديد داخل نظام، هو نظام القراءة أو بالأحرى داخل نظام خطاب القراءة.

والخطاب ليس النص، لان النص بنية مغلقة يحدّد وجودها الكاتب فحسب في حين الخطاب هو عملة لها وجهان: ما يقوله الكاتب وما يقرؤه القارئ. فالخطاب، إذن، ليس النص ولكنه مقروء النص أو ما يُنتج من النص بعد قراءته.

وإذا أردنا أن نحوصل مفهوم "الخطاب" في عبارات موجزة قلنا إنه ليس الكلام صراحة. وإنما هو الكلام ظنا وضنا. وليس الفكر مطلقا. وإنما هو إمكانية منه. وليس النص بنية. وإنما هو النص سياقا. إنّه بهذا المعنى «الكلام المنظم عن أشياء بالسكوت عن أشياء وإبراز أشياء وبعبارة أخرى إنّ الخطاب هو الاستدلال على أشياء مع إغفال كثير من الأشياء[٢].

---

(1) P. Charaudeau et D. Maingueneau: Dictionnaire d'analyse de discours, P 36.

(٢) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص٦١.

وإذا كان مفهوم الخطاب ليس الكلام صراحة، وإنما هو الكلام المراوغ الكاذب، فكيف السبيل إلى تحليله تحليلا علميا؟ وإذا كان الفكر قبل الخطاب يقوم على فلسفة الحضور حيث تهجس النصوص بالصدق الصريح، فأية فلسفة للخطاب حين تحولت النصوص إلى بنى قائمة على فراغ وخواء، وأصبحت بؤرا لما لا يقال ومقابرَ للامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه؟

ب. منهجية تحليل الخطاب في الثقافة الغربية

الخطاب وفلسفة النص الغائب

قامت نظرية تحليل الخطاب على فلسفة جديدة يمكن أن نطلق عليها "فلسفة الغياب" مقابل "فلسفة الحضور" لعصر ما قبل الخطاب، أو بالأحرى لعصر ما قبل البنيوية. وبعبارة أكثر وضوحا تعني فلسفة الحضور تلك الفلسفة التقليدية القائمة على الاستقراء أمّا فلسفة الغياب فهي وريثة تلك الفلسفة وهي في بعدها العميق الأدب والنقد الأدبي واللسانيات [(١)]. لقد أدى ظهور اللسانيات والاستدلال اللساني إلى موت الفلسفة التقليدية. ولبلورة نظرية الغياب، بدأ أعلام تحليل الخطاب بتوحيد منهجية القراءة لكل النصوص داخل اللغة الواحدة. فلم يعد التفريق ممكنا في مستوى القراءة بين النصوص الأدبية والنصوص الفلسفية مثلا. وهي إذ تقوم بذلك، تريد أن تجعل النصوص كل النصوص، باعتبارها بنية من الدوال الحاضرة، تتضمن جملة من المدلولات الغائبة. فكل نص حاضر يتضمّن نصّا بل نصوصا غائبة بالضرورة.

---

(١) للتمييز العميق بين مصطلحي "الحضور" و"الغياب" يمكن مراجعة كتاب ليندا هَتْشيون "سياسة ما بعد الحداثة" (the Politics of Postmodernism) والكتاب ترجمه إلى العربية حيدر حاج اسماعيل. وصدر عن كركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩ للميلاد. ويجد القارئ في مقدمة المترجم في ص ـ ص ٨ ـ ٩ تحديدا قائمة بالمصطلحات الحداثية وما يقابلها في فلسفة ما بعد الحداثة.

والوصول إلى بنية المدلولات الغائبة يكون انطلاقا من بنية الدوال الحاضرة وما يحف بها من سياقات. ومن هنا كان على نظرية "تحليل الخطاب" أن تسعى إلى هدم الفلسفة التقليدية "فلسفة الحضور" لتبني على أنقاضها فلسفتها الجديدة "فلسفة الغياب". فبدأت بالدعوة إلى توحيد طريقة التعامل مع كل النصوص، انطلاقا من تحليل هذه النصوص، سواء كانت أدبية أم فلسفية، من أنماطها التركيبية ولغتها البيانية وقصصها التخييلية وسياقاتها الخارجية وكل ما يستعصي على الترجمة فيها. وهي ترى ذلك في صلب الخطاب الفلسفي وليس غريبا عنه.

إلاّ أن ذلك واجه معارضة. إذ اتهم أهل الفلسفة التقليدية فلاسفة الخطاب باختزال الفلسفة وتحويلها إلى نوع من البلاغة. وهم إذ يفعلون ذلك يريدون المحافظة على نوع من "الهيبة المؤسّساتية للفلسفة". وكان الرد على هذه الدعوة المحافظة والمتشبثة بـ"فلسفة الحداثة" التقليدية على لسان داريدا حينما قال: «إنّ هذه المؤسّسة الأكاديمية للفلسفة إذ تستبعد اللغة والأدب من ساحتها، فهي تجهل مقاييس خطابها الخاص بالذات وتجهل العلاقات الكائنة بين الكلام والكتابة[1] فاختلاف قواعد البرهنة عند كل من أفلاطون وارسطو وهيقل وماركس وغيرهم من الفلاسفة يعود إلى اختلاف لغاتهم وألسنتهم وأساليبهم وبلاغتهم ولون البيان عندهم. ومن هنا يتجلى مدى عبثية اعتقاد كتابة فلسفية مفارقة لكتابة أدبية. والسبب بديهي. فالفلسفة تتكلم وتكتب باللغة نفسها التي يكتب بها الأدب. فهما يشتملان على نفس البنية الهندسية التركيبية وأحيانا نفس الصور الرمزية والتخييلية. إذ لا وجود في نظر فلسفة الخطاب للغة غير ترميزية. ولكن هناك درجات بين أنماط الخطابات في مستويات الرمز. والاستعارة هي التي نعبر بها عن فهمنا للعالم. بل إنها تسربل كل الخطابات بما

(١) ذكره هاشم صالح في: "مقابلة مع جاك داريدا"، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد٦، ١٩٨٦، ص١٤٨.

في ذلك الخطاب العلمي إذ ليس اعتبارنا القمر في الأعلى، مثلا، ونحن في الأسفل سوى صورة استعارية منطلقة من وضعنا الذاتي وموقع أجسادنا من العالم. هكذا عبر عن ذلك دجونسن[1] وهكذا قال قبله ألكسيس كاريل في كتابه الشهر "الإنسان ذاك المجهول": «إنّ العالم يعدّل وجهه ويغيّره بحسب الحالة التي عليها أجسادنا (...) إنه يكبر بحسب طاقة أنشطتنا العضوية والذهنية[2] ولذلك يكون كل خطاب حول العالم مهما كنت درجة صرامته العلمية لا يخرج عن إطار الفلسفة الذاتية ونظرية الفهم، كما تمّ تحديدها مع فلسفة الخطاب لاسيما في وجهها التأويلي.(Face herméneutique) إنّ الفلسفة، إذن، تكتب بلغة طبيعية بشرية وليست بلغة رياضية كونية. وإذا كان لا بدّ من فرق بين اللغة الأدبية واللغة الفلسفية فهو أنّ داخل هذه اللغة البشرية أساليبها نجد أنماطا تعبيرية تفرض نفسها على أساس يجعلنا قادرين على التمييز بين ما هو أدبي وما هو فلسفي، دون أن نكون ملزمين بالتفريق بين النمطين في مستوى القراءة. ذلك أنّ النمطين يتداخلان في الكتاب الواحد بل في النص الواحد أحيانا. وبناء على ذلك تكون "فلسفة الخطاب" قد قامت على أولوية القراءة اللسانية، بمختلف تفرعاتها ومشاربها، على القراءة التي تقوم على قواعد البرهنة والمحاجة المستخدمة في الخطاب الفلسفي الكلاسيكي.

إلاّ أن هذه الأولوية لم تكن جديدة في الحقيقة ولم تبدأ مع "فلاسفة الخطاب". بل إنّ ما قاموا به كان تتويجا لأعمال فلاسفة سبقوهم ومهّدوا لهم. فـ"فلسفة الغياب" في الواقع ظهرت بوادرها الأولى قبل فوكو. بل إنّ البوادر الأولى لا يمكن ضبطها في التاريخ بدقة. فأرسطو، مثلا، تحدث في كتاب "فن الشعر" عن نوع من البوادر الأولى لفلسفة يمكن أن نعتبرها الممهد الأول لـ"خطاب" ما بعد الحداثة. والتراث العربي

(1) M. Jonson: The body in the mind, P146.

(2) A. Carrel: L'homme cet inconnu, P. 436.

اللغوي، كما سنرى لا حقا، يبدو رائدا في هذا المجال. إلاّ أنّ البوادر الفعلية لذلك يمكن إرجاعها إلى "نيتش" حين اعتبر الحقيقة الفلسفية هي نسيج من الاستعارات، وأنّ النص "شفرة" مفاهيم مغلقة بتراكمات مجازية وصور تخييلية. واقترح لحل شفرة هذه المفاهيم منهجا لغويا أطلق عليه "المنهج الأصولي" وهو منهج يبحث بواسطته في أصول المفاهيم من أجل الكشف عن إمكانية الحقيقة[1].

أما هيدغير فقد اعتبر القول الفلسفي قولا ميتافيزيقيا في جوهره. فهو قول خادع ومتستر على مقوله. ولذلك وجب البحث في هذا الجانب الخفي والمتستر عليه من خلال إزاحة الطبقات اللغوية التي تحجبه. ولكي يحقق مشروعه، اعتمد منهجا خاصا أطلق عليه مصطلح "التظهير"، متبعا استراتيجية خاصة تؤدي إلى عمل "تدميري" للخطاب الفلسفي. لقد موضع هيدغير نفسه داخل الظاهرة الميتافيزيقية. ثم انطلق بمنهجه "التدميري" يحلل الانطولوجيا بتقطيعها وتفكيك بنية المفاهيم المتراتبة فوق بعضها عبر تعاقب الزمن. هذا العمل "التدميري" هو الذي جعل داريدا يصف هيدغير بأنه «أول من قرع نواقيس الميتافيزيقا»: أي أول من بدأ بتخليص الفلسفة من "تمركز اللوغوس أو المنطق" (Logocentrisme) بتوجيه ضربات متواصلة من داخل البنية الميتافيزيقية. وهو عمل جعل فلسفة هيدغير الممهد الأساسي لفلسفة الغياب. وهي بعبارة أخرى، الفلسفة التي قطعت مع فلسفة الحضور في النص: حضور الدال والمدلول وتطابقهما في حين أن فلسفة الغياب هي حضور الدال وغياب المدلول إذ الدلالة وراء النص لا أمامه[2].

---

(1) Jean Michel Rey: La Génécologie Nietzschéenne, Histoire de la philosophie, Hachette, Tome VI, P. 115.

(2) Martin Heidegger: L'être et le temps, Gallimard, Paris, 1944, P. 44.

أمّا ألتيسار فقد أنطق النص الماركسي بما لم يخبر به ماركس نفسه. لقد بين في قراءته لنصوص "رأس المال" أنّ النص ليس بوقا لصاحبه، ولا مرآة عاكسة لأفكاره. بل هو ملك القارئ وحده. وعلى القارئ وحده أن يكشف عن فراغات النص. فالنص عنده منسوج من أعراضه وزلاته التي تدفعه إلى تفكيك نفسه بنفسه. وأعراض النص تكمن في صمته وفراغاته. ومن ثمة يتسلل القارئ من هذا الصمت، ليفجر ما لا يرى داخل حقل الرؤية ذاته. ولذلك أخذ ألتيسار على عاتقه تطهير نصوص ماركس من شوائب الفكرانية[١] ومن ثمة استخلاص المفاهيم والإبانة عمّا لم يستطع ماركس الإبانة عنه بحكم سلطة الفكرانية[٢].

هؤلاء كلهم مهّدوا لفلسفة الخطاب التي اكتملت أخيرا مع ميشال فوكو ونضجت مع جاك داريدا وبعض تلاميذهما المعاصرين ممن يواصل ريادة المدرسة الفرونكفونية لتحليل الخطاب[٣].

---

(١) للتذكير. مصطلح فكرانية تعريبنا الشخصي لمصطلح إيديولوجيا (Ideology).

(2) Louis Althusser et Etienne Bali bar: lire le capital, petite collection, Maspero, Paris, 1969, p-p 9-29.

وانظر أيضا كتاب ألتيسار "من أجل ماركس"

(pour Marx, Maspero, Paris,1965)

وانظر أيضا للمؤلف نفسه كتاب "الفكرانية والجهاز الفكراني للدولة"

(Idéologie et appareils idéologique d'état).

(٣) بالرغم من ذكرنا لها سابقا فإننا ننفي ان نسمي هذه المدرسة بالمدرسة الفرنسية كما يشاع لأن في ذلك مركزية فرنسية ترى أنّ "تحليل الخطاب" إبداع فرنسي خالص في حين أنّ الواقع غير ذلك. إن العديد من الفلاسفة والنقاد من غير الفرنسيين ساهموا في بلورة نظرية الخطاب. نفكر بإسهامات المغاربيين لاسيما التونسيين والجزائريين والمغاربة في هذا المجال. ففضلا عن ميشال فوكو الذي بدأ ندشين نظريته في الجامعة التونسية وداريدا الذي انطلق من الجزائر فإن تلاميذ لهم كثر في الجامعات المغاربية أسهموا، منذ الثمانينات، في بلورة نظرية نقدية ما بعد بنيوية.
=

يرى ميشال فوكو أنّ الخطاب بنية قائمة بذاتها ونظام مستقل. والخطاب هو الفيصل بين حدود البنيات. فكل وحدة بنيوية سواء كانت زمانية أم حضارية أم ثقافية أم سياسية أم أدبية ـ والقائمة لا تنتهي ـ تحتوي على وحدة خطابية أو "تشكيل خطابي" بتعبير فوكو. وهي وحدة لها ممارسات وأساليب وطقوس خطابية واحدة. وبقدر ما تستقل بذاتها عن البنيات الغريبة عنها، تتداخل مع أساليب وطقوس خطابات البنيات المجاورة. وقد ساعد ذلك على اكتشاف مفهوم أساسي عند فوكو ووثيق الصلة بالخطاب هو مفهوم "مجال أصول المعرفة" (Epistémè) الذي هو نظام من المعرفة الموحدة في مجال تاريخي مغلق يخرج المعرفة من مجال التاريخ المبعثر، إلى مجال النظام، أو بالأحرى، من بنية التاريخ إلى تاريخ البنية العامة ذات الزمن المعرفي والخاص والمؤطر بمنظومة قواعد ابستيمولوجية مشتركة بين مختلف العلوم وموحدة لكل الممارسات الخطابية. يقول ميشال فوكو معرفا هذا المفهوم: «الابستيمي ليس نوعا من المعرفة أو نمطا من العقلانية يعبر بامتياز العلوم الأكثر تنوعا عن الوحدة المطلقة لموضوع ما، لعقل ما، أو لمصدر ما، إنها مجمل العلاقات التي يمكن اكتشافها بين العلوم في وقت معيّن عندما نحلّلها على مستوى "الانتظامات الخطابية"»[(١)]

لذلك يرى فوكو أنّ الخطاب نظام من المفاهيم والمصطلحات التي ينبغي على مؤرخ الخطاب أن يكون في غاية الحذر أثناء تعامله معها. من بين تلك المفاهيم نجد مفهوم "التحقيب" (périodisation) الذي وظّفه في تقسيم الخطاب إلى مجالات زمنية بنيوية. كما نجد مفهوم "الانفصال" (Rupture) الذي يعني كل ما يقع من تحول في

=

صحيح أن اللغة الفرنسية هي التي مكنت هؤلاء من إنجاز الكثير في مجال تحليل الخطاب ولذلك نفضل أن ننسب المدرسة إلى الفركفونية. فيكون المرجع في التسمية اللغة والثقافة وليس العرق.

(١) ميشال فوكو: مسيرة فلسفية، مركز الإنماء القومي، ص ٥٠.

بنية الخطاب من حقبة إلى أخرى: أي ما ينجرّ عن "الانفصال" من قطائع معرفية وانتقال جوهري. وفقد أدرك فوكو، بذلك، وأثناء تنقيبه عن نظم المعرفة، المجالات المتعاقبة للخطابات في التاريخ. وضبط تخومها. والخطاب الذي يندرج ضمن مجال ما، هو الخطاب الذي يعتبر منطقيا ومقبولا من قبل المتعايشين في ذلك المجال. فهو بتعبير فوكو «الخطاب الذي يتحرك ضمن دائرة الصدق». ولذلك نجد «الغرباء» الذين خرجوا عن "دائرة الصدق"، وتجاوزوا تخوم الخطاب، فوجدوا أنفسهم على الهامش. والشواهد على ذلك في التاريخ كثيرة. وأبرز ما ذكر منها فوكو ما طرأ على الخطاب البيولوجي في القرن ١٩ مع العالم "ماندال". يقول: «يمكن للمرء أن يتساءل لِمَ لم يكن في مقدور علماء النبات والبيولوجيا في القرن ١٩ أن يصدّقوا ما كان يقوله مانديل (Mandel). جلية الأمر أنّ مانديل كان يتحدّث عن موضوعات ويطبّق مناهج ويضع نفسه في أفق نظري ممّا كان يعتبر غريبا عن ميدان البيولوجيا في عصره (...) لقد أنشأ مانديل السمة الوراثية باعتبارها موضوعا جديدا كلّ الجدّة بفضل عملية ترشيح لم تكن مستعملة آنذاك. لقد انتزع السمة الوراثية من النوع ومن الجنس الذي ينقلها. والميدان الذي لاحظ فيه هذه السمة هو سلسلة الأجيال المفتوحة بدون حدود. هذه السلسلة التي كانت السمة تظهر فيها وتختفي طبقا لقواعد الاطراد الإحصائي. نحن، إذن، أمام موضوع جديد استدعى أداة مفهومية جديدة وأسسا نظرية جديدة. كان مانديل يقول الصدق ولكنه لم يكن في "دائرة الصدق": دائرة صدق الخطاب البيولوجي في عصره[١].

هكذا يلخص فوكو من خلال هذا المثال المستمد من الخطاب البيولوجي، مختلف فصول الخطاب وأصوله. فمانديل هنا يسعى إلى قطيعة مع الخطاب البيولوجي

---

(١) ميشال فوكو: نظام الخطاب، جينيولوجيا المعرفة، تعريب أحمد السطاطي وعبد السلام بن عبد العال، المغرب، ١٩٨٨، ص٦١.

السائد. فهو بصدد نقل هذه العلم إلى حقبة جديدة ويمجرد أن يفعل ذلك، يصطدم بالسلطة السائدة أو ما يسميه فوكو بـ"دائرة الصدق" وهذا هو الانفصال. والانفصال يدل على أنّ كل خطاب يسعى إلى تدشين مرحلة جديدة يُرفض ويُنظر إليه على أنه رديف الجنون. وهنا يتجسد الصراع بين سلطات الخطاب وإراداته: بين سلطة الخطاب الموجود وسلطة الخطاب المنشود.

والخطاب عند فوكو كلام مقموع. فالمتكلم لا يقول ما يريد، بل يقول ما يجب أن يقال. يقول في هذا السياق: «نعلم جيدا أن ليس لنا الحق في قول كل شيء، ولا الحديث عن أيّ شيء، في أيّة مناسبة، وأنّ أي شخص لا يستطيع أن يتحدث كيفما اتفق في نهاية المطاف. ثمّة قدسية الموضوع، وطقوس المقام، وحق الأفضلية، أو حق التفرّد الذي يتمتّع به الشخص المتحدّث. نحن هنا بإزاء ثلاثة أنماط من الحظر تتعانق وتتآزر ويعدّل بعضها بعضا، لتشكّل جميعا مصفاة تخضع لتحوير مستمرّ. حسبنا أن نسجّل في زماننا المناطق التي تضيق فيها عيون المصفاة، وتكثر فيها الخانات السود. إنها تلك التي تتعلّق بالحياة الجنسية والحياة السياسية. إنّ الخطاب في هذه المناطق بدل من أن يكون عنصرا شفّافا ومحايدا يتجرّد فيه الجنس من كلّ أسلحته وتركن فيه السياسة إلى الهدوء»[1].

هذه الفقرة لفوكو نقلناها كاملة لوضوحها ولأهميّتها. فهي تبرز أنّ الخطاب عند هذا المفكر المابعد حداثي بنية لسانية مضطهدة، وأنّ المعنى يكمن خلف طبقات من الأساليب الظاهرة المضللة للسلطات الاجتماعية التي تمارس نوعا من الحظر على الخطاب. والإنسان العاقل المفروض عليه الانسجام مع قوانين المجتمع وأعرافه يجد نفسه أثناء عملية إنتاج الخطاب مدفوعا إلى الانخراط في مجالات النبذ. ولا يخرج من هذه المجالات إلاّ ثلاثة في نظر فوكو هم «الفسقة» و«المجانين» و«الصعاليك أو

(١) المرجع نفسه، ص٦.

المتمرّدين. يقول: "ثمّة ثلاثة منظومات من النبذ تضرب الخطاب: الكلمة المحظورة وتركة الجنون وإرادة الحقيقة"[١].

لذلك يرى فوكو أنّ خطاب المجانين خطاب شفّاف. فهو الخطاب الأكثر صراحة ووضوحا لأنه تمرّد على مجالات النبذ والحظر الاجتماعيين. أمّا خطاب العقلاء فهو سميك يتخفّى وراء طبقات من الحجب التي تستوجب خبراء الخطاب للكشف عن دلالاته. هكذا بين فوكو في كتابيه "تاريخ الجنون" و"نظام الخطاب" كيف أنّ سلطة المجتمع سعت إلى التلاعب بخطاب الجنون. لقد اتخذت منه موقفا مزدوجا قصد ترويضه أو بالأحرى تهميشه. فعندما يحسّ المجتمع أنّ خطاب المجنون يشكل خطرا على سلطته يقصيه ويتهمه بالجنون والهذيان والخور. وحين يحقق ذلك وينجح في تهميش كلامه يستمع إليه على أنه صاحب الحقيقة المطلقة والحكمة الغيبية. ويجوّز لخطابه أحيانا سلطة غريبة لا يحظى بها أي خطاب آخر: سلطة تدرك بالرغم من سذاجتها الحكمة التي قد لا يتأتّى للآخرين إدراكها. يقول فوكو: «إنّ كلام المجنون في أوروبا، وهذا شيء يدعو إلى الغرابة، إمّا كلام لا يسمع بالمرة، وإمّا كلام يسمع على أنّه كلام الحقيقة. إمّا كلام يسقط في العدم حالما يسمع وإمّا كلام متفوّق على كلام كل العقلاء»[٢].

وتعامل العقلاء هذا مع الخطاب هو الذي جعل فوكو يعتبر خطاب العقلاء يهجس بالسلطة، «بل هو الأداة التي بها ومن أجلها يقع الصراع. إنه السلطة التي نسعى إلى الاستحواذ عليها»[٣]، ولأنّ خطاب العقلاء يسعى إلى السلطة، فهو خطاب تتخلله ثغرات وينبني على فراغات وفجوات. وتلك الفراغات هي المنافذ التي

---

(١) المصدر نفسه، ص١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٧.

يستغلّها النقاد لإبراز تهافت الخطاب وعدم تماسكه. وهكذا أصبحت مقولة "من كان بيته من زجاج لا يرمي الآخرين بحجر" مقولة بلا معنى لأنّ فكر ما بعد الحداثة أقرّ أنّ "الخطاب، أي خطاب، هو بيت من زجاج بالضرورة. ويستطيع الناقد أن ينسفه، وأن يبرز تهافته. فهو بناء قائم على خواء. ولذلك وضع فوكو منهج "الحفريات" حتى يستطيع النفاذ إلى ذلك الفراغ ويكشف عن "الحقيقة" المقهورة والمطمورة تحت ركام الخطابات المتواترة عبر الزمن، والممزوجة بذلك الركام إلى حدّ التماهي. وقد ساعده هذا المنهج المتمثل في التنقيب بين طبقات النصوص على الكشف عن أنظمة المعارف. فأكسب بذلك الفكر طاقة جديدة ساعدت على تعميق البحوث الابستيمولوجية في ميدان العلوم الإنسانية.

بعد حفريات فوكو جاءت تفكيكية جاك دريدا. والتفكيكية عنده ترتبط ارتباطا وثيقا بالكتابة، إذ جعل، كما هو معلوم، من الكتابة أصل الخطاب. وهو يعتبر الخطاب الشفهي ضربا من الميتافيزيقا. لذلك حيّره سؤال جوهري: هو كيف يسجن الفكر داخل اللغة؟ وكيف يتمفصل ويرتكز داخل الكتابة؟ وللإجابة عن هذا السؤال طفق ينبش النصوص ويقرؤها حرفا حرفا مع الاهتمام بأصغر التفاصيل والجزئيات دون أن ينسى نقل النص من انغلاقه الذاتي إلى الانفتاح على السياق: أو دون أن ينسى حمل النص إلى مجال أرحب هو مجال الخطاب.

لقد بيّن داريدا أنّ النصّ سواء كان فلسفيا أو أدبيا أو غير ذلك يحكمه منطق التنافر والتوتر لا منطق الانسجام أو الوحدة. وهذا التوتر الذي يحكم النصوص هو في الآن نفسه قوى تفكيكية للنص. يقول: «أنا لا أعتقد أنّ الأدب بوجه عام يتمتّع بقدرة على الهدم والتفكيك لا تتمتع بها الفلسفة أو النقد الأدبي (...) في كتابات ملارمي، مثلا، وجدت، في ما وراء اللحظات الفكرية والمواقف الفلسفية، مراسا للكتابة وبناء للجملة وطريقة في استخدام اللغة يفيضان في الحقيقة عن فلسفة

المحاكاة. ولا يتمّ ذلك من خلال المحتويات بل من خلال البنية المستخدمة نفسها.»[١]

هذه الفقرة تبيّن أنّ الخطاب الفلسفي بالرغم من حرصه على الانسجام المنطقي وتجنبه لعدم التناقض لا يقل تهافتا عن الخطاب الأدبي ذي العفوية الشعرية. فالخطاب الفلسفي مثله كمثل الخطاب الأدبي يحمل في ذاته بذور خرابه وتهافته وعوامل تفكيكه لأنه بنية غير متجانسة. كما أنّ هذا الكلام في الوقت نفسه ينهي عهد الفلسفة الانطباعية التي أطلقنا عليها "فلسفة الحضور" ويدشن عهد "فلسفة الغياب" أو بالأحرى عهد القراءة أو تحليل الخطاب حيث يشمل هذا التحليل الخطاب الفلسفي. وهو ما يجعل اللسانيات تزحف للاستيلاء على مجالات الفلسفة التقليدية. لقد تحوّل الفيلسوف اليوم، وفي ظل فلسفة الغياب التي سنبيّنها لاحقا، إلى لساني أو خبير في تحليل الخطاب وأصبح يعمد إلى الأدوات اللسانية والتفكيكية نفسها التي يعتمدها الناقد الأدبي.

لقد أخذ داريدا على عاتقه حلّ البنية الميتافيزيقية. وسعى إلى إنجاز خطاب تفكيكي حول الخطاب الميتافيزيقي المهيمن والقامع لحق الآخر في الاختلاف عن معاييره. وهو يرى أنّ حلّ بنية ما وتجاوزها، من وجهة نظر التفكيكية، لا يتمّ عبر نقدها من الخارج أو القفز عليها كما فعلت مثلا "المادية المثالية"[٢] بل يستوجب من الناحية العلمية الصرفة التموقع داخل البنية ذاتها وتفكيكها من الداخل. إنّ ما تقره الفلسفة التقليدية من مواقف فوقية من خارج النصوص يعتبره داريدا إيغالا في المثالية

---

(١) جاك داريدا: الكتابة والاختلاف، ص ٥٠.

(٢) هذه هي التسمية التي أطلقها داريدا وجميع فلاسفة ما بعد الحداثة على "المادية التاريخية" الماركسية. فهي، حين تمعن في إقصاء الآخرين المختلفين معها، تكون قد وقعت فيما نهت عنه. أي وقعت في المثالية. ولذلك يجمع داريدا كل الحداثيين ضمن مجال ميتافيزيقي جديد يعبر عنه أحيانا بـ"متافيزيا الحداثة" وأحيانا أخرى بـ"التمركز المنطقي" الذي سنأتي على ذكره لاحقا.

وتجسيما للعقلية الميتافيزيقية الإقصائية المركزية. ولـذلك فتفكيـك أيـة بنيـة يـتمّ عـبر التموضع داخلها وتوجيه نقد لها من الداخل.

وداريدا إذ يهتمّ بنقد الميتافيزيقا ونقض "التمركز المنطقـي" وتفكيـك "مثاليـة الحداثة" لا يرى نفسه قد وصل إلى مرحلة القطع النهائي مـع أي مظهـر مـن مظـاهر التمركز أو أية شائبة من شوائب الميتافيزيقا. بل إنه، على العكس من ذلك، كان يـرى أنّ الميتافيزيقا سارية ومبثوثة في شكل سمّ في الكتابة. فكان هدفه الأول، عـبر خطابـه التفكيكي، هو كيف ينفذ إلى مكوّنات هـذه البنيـة فيقوّضـها؟ وكيـف يكشـف عـن "الترياق" (Pharmaken)[1] ذلك السمّ/ الدواء الذي يقضي على السمّ/ الداء، فيجعل "الاخـتلاف" المغيّـب والآخـر الضـعيف يتقـاوى ويثبـت وجـوده عـلى مبـدأ غـير ميتافيزيقي: أي على مبدأ الاختلاف. كان داريدا يقوم بذلك دون أن يغيب عن وعيـه بأنّ "السمّ" قد ينفذ إلى كتابته وخطابه هو بالذات، لذلك كـان يتخـذ إجـراءات مـع خطابه كتلك التي يتخذها الطبيب أثناء القيام بأي عمل جراحي، حتـى لا تنتقـل لـه العدوى. كان داريدا يراجـع خطابـه ويخضـعه للتفكيـك وينقحـه ويغربلـه ويراقبـه باستمرار ويحذف منه كل ما يشـير إلى "التمركـز" أو "الاسـتعلاء الأوروبي" ويجهـد نفسـه في جعـل نصوصـه تنطـق بحـق الآخـر في الاخـتلاف عـن "معـايير المركزيـة الأوروبية". لطالما سجل خطاب الآخر الذي يهجس بـه عـلى الهـوامش وفي جنبـات النصوص. فهوامش داريدا للمهمّشين والمنبـوذين. ومعركتـه هـي تأسـيس رحيميـة

(١) Pharmaken مصطلح لأفلاطون غير قابل للترجمة. كان يحدّد به الكتابة باعتبارها سمّا وترياقـا في الوقت نفسه. واعتمده داريدا في تفسير ماهية الخطاب الذي ينطوي على ازدواجيـة وظيفيـة. فالكتابة عند داريدا باعتبارها أصل الخطاب تنطوي على سمّ قاتل في وجههـا الظـاهر وتنطـوي على الترياق/ الدواء أو السمّ المضاد في وجهها الخفـي. (انظـر "في علـم الكتابـة" فصـل "نهايـة الكتاب وبداية الكتابة").

للاختلاف شبيهة جدا بتلك التي أسسها الإسلام الأول زمن النبوة. فلسفتان أساسيتان عند داريدا يقومان بهذه المهمة: الأولى "فلسفة الاختلاف" والثانية "فلسفة الهوامش".

ينخر داريدا الميتافيزيقا من الداخل بخطاب/ قراءة. يعتمد فيه معاول مختلفة لسانية وبنيوية وسيميائية وإناسية. استراتيجية خطابه التفكيكي هي التموضع على تخوم الميتافيزيقا: أي على الحدود التي تفصل بين الداخل والخارج. يقول: «إنّ حركات التفكيك لا تتناول البنى والهياكل الراسخة من الخارج ولا يمكن أن تصبح ممكنة وفعالة وتضرب ضربات صائبة إلاّ إذا سكنت هذه البنى وتلبستها بطريقة معينة بالطبع»[١].

وكل هذه "الأدوات النقدية" جمعها داريدا داخل خطابه النقدي في مصطلح "التفكيك". وهو خطاب نقدي جديد يعتبره البعض تطويرا للمنهج البنيوي ويراه البعض الآخر وخاصة في الولايات المتحدة تجاوزا للبنيوية. ويطلقون عليه اسم «ما بعد البنيوية» (Post-structuralism)[٢] إلاّ أنّنا نعتبره حركة نقدية جديدة قامت على أساس بنيوي من أجل تجاوز البنيوية ونقدها. فالتفكيكية منهج بنيوي المنشإ ولكنه حين تحوّل إلى فلسفة للاختلاف تحرّر نهائيا من البنيوية. ولئن كانت البنيوية قد حرّرت القارئ من سلطة المؤلف حين أكدت «أنّ ميلاد القارئ يجب أن يكون على حساب صوت المؤلف»[٣] فإنّها أوقعته في سجن النص. أمّا التفكيكية قد حررت القارئ من سلطة المؤلف والنص على حدّ السواء. وهذا ما جعل النقاد يعتبرون

---

(١) هاشم صالح: التأويل/ التفكيك (مدخل ولقاء مع جاك داريدا)، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ٥٤ ـ ٥٥، ص ١٠٢.

(٢) انظر جاك ديريدا: الكتابة والاختلاف، ص ٦٠.

(٣) رولان بارط: مبادئ علم الأدلة، ص١٠١.

التفكيك وجها جديدا للبنيوية. وقد اعترف داريدا بذلك. يقول: «كان التفكيك هو الآخر حركة بنيوية أو بأية حال حركة تضطلع بضرورة معينة للإشكالية البنيوية. ولكنه أيضا حركة «ضدّ بنيوية» وهو يدين بجانب من نجاحه لهذا اللبس. كان الأمر يتعلّق بحلّ وفك ونزع جميع رواسب البنيات سواء كانت لغوية أم تمركزية منطقية أم تمركزية صواتية»[١]

والخطاب التفكيكي ينطلق في ممارسته النقدية من مبدإ الكشف عن الثغرات والتناقضات والتوترات التي يحفل بها الخطاب/ النص. يقول داريدا: «ما يهمّني في هذه القراءات التي أحاول إنجازها هو ليس النقد من الخارج. بل الاستقرار أو التموضع داخل البنية غير المتجانسة للعثور على مؤثرات أو تناقضات داخلية يقرأ النص ويفكّك خلالها نفسه.»[٢] وبعبارة أخرى، يرى داريدا أنّ الخطاب/ النص هو بناء يعجّ بالتوترات والفجوات على نحو يجعله قابلا لتفسيرات وتأويلات لا نهاية لها. ومن هنا جاء مفهوم "الاختلاف" عنده.

هذا "الاختلاف" كان هدف داريدا الأساسي. لقد سعى إلى تفجيره في صلب الخطاب/ النص، ليخلق مساحة رحبة ومحتملة تكون بمثابة «الحسم مع الذهنية المراتبية الفوقية الاستعلائية ونسف للمواقع السلطوية» من أجل تغيير علاقتنا بالكون من أرض/ سماء إلى أرض/ أرض. وبعبارة أخرى، تفجير الاختلاف داخل الخطاب ليحدث انقلابا داخله لصالح الآخر المقموع والمقهور ويتجاوز عقدة الذات الحاضرة المستبدة والمهيمنة: عقدة «التمركز المنطقي» الذي انبثقت عنه كل ظاهرة تمركز مثل تمركز الإنسان حول الكون أو حول قوميته أو حول دينه أو حول ذاته، إلخ... وهي تمركزات لا تنتج إلا علاقات إنسانية استعلائية.

---

(١) جاك داريدا: الكتابة والاختلاف، ص ٥٨.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٩.

فالاختلاف، إذن، هو جوهر الخطاب وأصله. و«في البدء كانت الكلمة» أي وجدت الكلمة منذ فجر الوجود حمّالة أوجه. وكان الاختلاف منذ تلك البداية مقترنا بالخطاب. والخطاب التفكيكي هو خطاب يحفّزه روح الاختلاف. إنه يختلف عن منطق التناقض ومنطق النفي. فهو لا ينفي فينفي بهذا الإثبات ذاته. وهو لا ينغلق على نفسه ويرتدّ إلى ذاته. بل هو سيرورة لا تنتهي، وفعل لا يفتأ يقيم مسافة "الاختلاف" دون أن تتقلّص. هذا الخطاب «لا يفتأ يضع حدّا للأماكن المريحة التي يتبوّؤها الخطاب الوثوقي الذي يدّعي أنه مغرق في الدلالة مكتنز بالمعاني. ذلك الخطاب الذي يدّعي الإحاطة بفوضى الواقع. إنه الخطاب المتمركز حول ذاته الممتلئ بالحضور المتطابق مع مقولاته»[1].

إنّ أهمّ ما اهتمّ به الخطاب عند داريدا هو رصد ؤوب لكل علامات الغياب. فهو بالمرصاد دوما لهيمنة الحضور وامبريالية المعنى التي هي أصل كل امبريالية. لقد نذر نفسه لتقويض كل سلطة للذات الطاغية وانتصر إلى كل آخر غير الذات الآخر المغيّب والمهمّش. يقول: «بنية الكتابة تهجس بغياب الآخر وبهذا الآخر الغائب ولو كان هذا الآخر هو لا أحد»[2].

لم يعد الخطاب في ظل فلسفة الغياب خطاب الحقيقة المطلقة والماهيات الأزلية. ولم يعد خطاب التماسك المنطقي. وإنما خطاب الاختلاف والتباين والتهافت. وليس الخطاب الفلسفي ذلك الذي ينظر إليه على أنه خطاب البرهان القاطع والترتيب المحكم والتطابق الكلي. وإنما هو خطاب يبنى على منظومة من الاعتقادات والأوهام ومساحة واسعة من التيه والفراغات. وهو خطاب ينزع إلى الغائب نزوعا كبيرا. نجد

---

(١) عبد العزيز بن عرفة: جاك داريدا، التفكيك والاختلاف المرجئ، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ٤٨ ـ ٤٩، ص٧٦.

(٢) المرجع نفسه، ص٧٦.

في الخطاب حضور المتلقي قبل أن نجد أثر الكاتب. المتلقي الغائب/ الآخر هو الـذي يملي على كاتب نصه. وهذا بالذات مقياس العدول عن تسـمية الـنص إلى الخطـاب. هكذا يستحضر الكاتب في كل سطر سلطات عدة (دينية، سياسية، أخلاقية، إلـخ...) فيتخلى نهائيا عن ملكيته للنص. إنّ الكاتب لا ينتج نصوصا أبدا في ظل فلسفة الـنص الغائب. وإنّ فلسفة النص الغائب هي في نهاية الأمر نظرية يتم النص. كـما قـال بيـتر شوندي: «إنّ النص هو ذاك الذي مات أبوه». إنّ هذا الغياب، أو بالأحرى هذا الآخر المغيب في الخطاب، هو الموضوع الأساسي الذي تأسّست من أجله نظرية «القراءة» في العصر الحديث.

الخطاب والقراءة:

تعتبر القراءة في المرجعية المابعد بنيوية خطابا على الخطاب. بمعنى أنها خطـاب نقدي ينجز حول خطاب إبداعي بالمعنى العام للكلمة. وبناء على ذلك فالقراءة ليست تلك التي تقول ما أراد النص قوله. بل تقول ما لم يقله الكاتب. إنها، إذن، كشف عـن هذا النص الغائب الذي أتينا على تحديده. والنص الغائب أصناف. أحيانا نجـد نصـا غير مصرّح بـه أي مسـكوت عنـه، (Le non dit)وأحيانـا نجـد نصـا لا مفكـرا فيـه (L'impensable)أو مستحيل التفكير فيه (L'impensé)أحيانا أخرى [1]. كما أنّ القراءة تخضع لنظرية الفهم الحديثة حيث يتفرّد كل شخص بـ«بصمة فهـم» شخصـية تجعلـه مختلفا عن غيره في فهم الخطاب. فكل حسب مرجعيته ونفسيته وطبيعته النمطية يفهم ويولّد المعنى. تحضرني هنا أمثلة كثيرة من الواقع المعيش. كان أستاذ باحث يقدم قراءة لنصوص أدبية في إحدى الندوات. وكان المؤلف صاحب تلـك النصـوص حـاضرا. وفجأة صاح قائلا: أنت لم تفهم النصّ. فأجابه الأستاذ قائلا: وأنـت لا تفهـم النقـد.

---

(١) هناك فرق بينها. المسكوت عنه يكون عن قصد واللامفكر فيه يكـون عـن لاوعـي والمسـتحيل التفكير فيه يكون عن منع.

هذا شاهد دقيق على كاتب تقليدي له مرجعية ما قبل خطابية وناقد يصدر نقده عن مرجعية تحليل الخطاب. الأول يرجع إلى المطابقة وأحادية المعنى الذي يملكه الكاتب والثاني يرجع إلى الاختلاف وتعدّد المعنى بتعدد القراء. فإذا بالمعنى مع هذه المرجعية الخطابية أصبح من إنتاج القارئ وليس من إنتاج النص. هذا هو الانقلاب المعرفي الذي قادت إليه نظرية تحليل الخطاب. مثل آخر لا يقل طرافة. كنت على سفر بالسيارة وكان معي طفلان: واحد على أبواب المراهقة والثاني صغير لا يزال يشحن ذهنه بالألعاب الكرتونية. ولما لاح لنا جبل حضرتني الدلالة وتذكرت مشاغل الخطاب والمعنى. ثم فجأة سألتهما بفضولية: ماذا يشبه هذا الجبل؟ قال المراهق دون تردّد إنه يشبه امرأة تستحمّ وشعرها يتدلّى على كتفيها إلى الخلف. وانبرى الثاني صائحا: لا لا إنه يشبه أسدا رافعا رأسه وهو في زئير متواصل. نظرت متأمّلا فإذا الدلالتان لهما ما يبرّرهما في التأويل. هكذا الخطاب: النص واحد والمعنى من صنع القارئ بالتأويل الذاتي وحسب مرجعيات معينة سنأتي عليها لاحقا. ومن الأمثلة التاريخية أنّ أبا نواس توقف مرة قرب حلقة درس في الأدب فسمع الطالب يسأل سيده قائلا: لماذا يا سيّدنا قال الشاعر:

ألا فاسقني خمرا وقل لي هي الخمر ... ولا تسقني سرّا إذا أمكن الجهر

فأجاب المدرس أنّ الشاعر يريد أن يشرك كلّ حواسه في التلذّذ بالخمر. فلما بقي السمع عاطلا متخلفا عن هذه اللذة أراد أن يدخله في جوقة اللذة. فتعجب أبو نواس من ذلك التأويل وقال إني لم أقصد ذلك.[1]

(١) ورد ضمن كتاب "المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية" صادر عن جمعية البحث والعلوم الإنسانية، دار توبقال، المغرب، ١٩٨٦، ص٦.

هذه أمثلة قد تبدو للتقليديين بأنها خرجت عن شروط البحث في النقد الأدبي لما تتضمّنه من نزعة خبرية سردية، ولكنها في منظور الخطاب تتنزل ضمن صميم الدلالة ولذلك لم أتردّد في ذكرها. وهي أمثلة تدلّ على أنّ الخطاب/ القراءة يبرّر وجوده بالغياب قبل الحضور. ويعلم أكثر ممّا يعلم الخطاب/ النص. فالخطاب يتجاوز صاحبه إلى متلقيه الذي لا ينتج المعاني من النص بل من «أفق انتظار» مسبق ومشروط يسلّطه على النص فيقوّله ما لا ينقال. ويحوّل الدلالة إلى مسار لا متناه وفضاءات للمعنى متعدّدة تعدّد الذوات المنتجة للخطاب مضروب في حالات ووضعيات الإنتاج. أما فلسفة الحضور فأصحابها لا يعترفون إلا بالمعنى النوذج الواحد الأوحد: المعنى المتطابق المتمركز حول الذات المفكرة. إن القراءة في ظل فلسفة الحضور هي قراءة "بروكستية"[١] لا ترى إلا وجها واحدا للحقيقة تتمسك به وتفرضه بالقوة.

نلمس الآن وندرك أنّ الفيصل بين مفهوم القراءة في ظل فلسفة الغياب، حيث أخذ الخطاب يؤسس سلطته ومثيلتها في ظل فلسفة الحضور حيث لا تزال سلطة النص تسود، هو قيام الأولى على مبدإ الاختلاف وقيام الثانية على مبدإ التمركز. وإذا أردنا أن نحسم نهائيا بين الفلسفتين فلن نجد أحسن من معارضة جاك لاكان الشهيرة للكوجيتو الديكارتي الشهير: «أنا أفكّر، إذن، أنا موجود». فديكارت من خلال الكوجيتو يوجد حيث الفكر أي حيث الحضور. في حين يوجد لاكان حيث اللامفكر فيه أي الغياب حين قال: «أنا أفكر حيث لا أوجد وأوجد حيث لا أفكّر[٢] فالإنسان

---

(١) المرجع نفسه. وبروكيست شخصية أسطورية تعرف بقاطع طريق كان يعذب ضحاياه فينيم الطول منها في سرير قصير بعد أن يقطع ساقيه، ويجعل القصير في سرير طويل بعد أن يمطّط ساقيه. وأصبحت رمزا لكل قراءة أدبية تعسفية تفرض نفسها على أنها الوحيدة السليمة وغيرها خاطئ. للتعمق راجع كتاب "المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية".

(٢) ذكره زكرياء إبراهيم: مشكلة البنية، دار مصر للطباعة، الفصل الخامس، ص١٧٨.

إذا كانت تحضره فكرة فقد غابت عنه أفكار. وكم من مرة نجد أنفسنا في غير الأفكار التي نظن أنّ لنا فيها اكتمال. إنّ طبيعة الإنسان هي النقصان ولا يمكن أن يدرك الكلي. وما تدعيه العقلانية التقليدية المولدة للحداثة من امتلاء باليقين فليس سوى صلف وادعاء. أمّا فلسفة الخطاب حيث الاختلاف يتأسس مبدأ للوجود، فهي اعتراف بالنسبي وبنقص الفرد البشري وإرجاعه إلى حدوده. إنّ الفرق بين فلسفة "التمركز المنطقي"، كما يحلو لداريدا أن يسمي فلسفة الحضور، وبين فلسفة الغياب أو بالأحرى فلسفة الخطاب هو أنّ الخطاب يرى أن هناك فجوة بين الوجود والفكر. وهذه الفجوة هي الخطاب/ الآخر المغيّب في الخطاب الأنا الحاضر والتي سمّاه هيدغير "نسيان الإنسان لوجوده" [1]. في حين أنّ فلسفة الحضور هي فلسفة الكبر والصلف والاعتداد بكمال المنطق واكتمال الحقيقة الأبدية.

وعود على بدء نقول: إنّ الخطاب/ القراءة المفجّر لمعان لا حدّ لها من الخطاب/ النص يجعلنا لا ننتج اليقين. بل ننتج الظن. وهذا الظن هو حكمة الخلق أصلا حتى يظل الإنسان يبحث عن الحقيقة دون أن يدركها ويظل بذلك يحقق وجوده المتثل في خلافته على الأرض وينحت كيانه الكائن في غياب الحقيقة. إنّ الحقيقة في ظل فلسفة الخطاب ليست الحقيقة العادية والمعروفة في فلسفة الحضور. إنها شيء ذاتي والقراءة أداتها. إنها، كما يقول قادمار عن المنهج/ القراءة: «المنهج شيء ينبع من الذات

(١) يعتبر هاغير رائد الفلسفة الميثالية الألمانية ويرى أنّ الإنسان لا يعقل وجوده حين يفكر بل هو ينساه. وهو بذلك يبين ضعف الذات المفكرة ويبين أن تلك حدود الإنسان الفرد. وهذا رد على الفلسفة الفرسية العقلانية المعتدة بالذات المفكرة والمعتدة بالإنسان الذي رفعته الحداثة إلى درجة التأليه. وهكذا يؤكد رواد ما بعد الحداثة أنّ عصر تأليه الإنسان قد ولى وانتهى ولا بد من تصحيح مفهوم الأنسنة. يقول ميشال فوكو في مسيرته الفلسفية ردّا على الحداثيين: «إذا كانت الحداثة قد أعلنت موت الله فإنّي أعلن هنا موت الإنسان» وفلسفة الخطاب اعتبرت ذلك "موتا للعقل" وهي تسعى فلسفيا إلى إدراك هذا الهدف المتمثل في تصحيح مسار الحداثة الخاطئ.

ليوصل إلى نتيجة وهذه النتيجة لا تعني الحقيقة أبدا»[١] الحقيقة "تصوّر" مجرّد لا بد منه. هي تصور لأنّ لها وجود في الأذهان وليس لها وجود في الأعيان. هي متصور يظل الإنسان يلهث وراءه. وكلما زاد اقترابا زاد اغترابا. الحقيقة وهم ولكنه شرط الوجود. والخطاب شرايين له. والنسبية روحه وجوهره. هي تصور يعترف بالآخر وبحقه في الوجود من أجل الاختلاف والتكامل: من أجل بناء تصور عام للإنسان العام علّه يستكين إلى يقين مؤقت. إنه الخطاب المؤسس للاختلاف الكاشف عن الآخر الغائب المطمور في ركام النصوص الغارقة حتى النخاع في النسبية. إنه بعبارة أخرى بحث متواصل عن الوجود وأمل في العثور عليه يوما ما. وهكذا يمكن أن نصوغ معادلة عن القراءة في ضوء فلسفة الخطاب فنقول: أنا أقرأ، إذن، أنا أنجز خطابا على الخطاب وأحفر بحثا عن الوجود. وبتعبير جاك داريدا «أنتج دلا على الدال حتى يصف حركة اللغة في أصلها الكتابي»[٢] ألم يقل التوحيدي قبله ومنذ القرن الرابع للهجرة "الكلام على الكلام صعب". فما هي خصائص هذا الحفر/ القراءة وهذا الكلام على الكلام بتعبير أديبنا الغريب معرفيا؟

أهمّ ما يميّز الخطاب/ القراءة هو الخروج عن خصائص النقد الكلاسيكي ذي الطبيعة المعيارية ليصبح ضربا من الإبداع الثاني الموازي للخطاب/ النص. فحوّله بذلك إلى منبع للمعاني اللامتناهية. فالخطاب/ النص في نظر الخطاب/ القراءة هو قوة دلالية متجددة باستمرار وآلة لإنتاج المعنى. يقول الدكتور حمادي صمود عن القراءة الحديثة: «ومن مميّزات هذا الفكر أيضا، أنّه يعوّض التقديم بل يعوّض النقد ذاته بالقراءة (...) باعتبار النص كائن مستقل عن كاتبه، مرتبط بقارئه في آن (...) ولذلك

---

(١) قادمار: الحقيقة والمنهج، ص١٥. مع التأكيد على أنّ واو العطف في عنوان كتاب قادمار تعني فصل الحقيقة عن المنهج

(٢) جاك داريدا: في علم الكتابة، ص٦٦.

فبإمكان القارئ أن يفجّر منه ما يقع في بؤرة التناص، ولا يستطيع أن يدّعي أنه استنفذه، إيمانا بأنّ كلّ قراءة ليست إلا مسلكا ممكنا في النص، وإمكانية من جملة إمكانيات تحقّقه ولا تستنفذه. بعبارة أخرى إنّ ما يميّز النقد الحديث هو تحويل العلاقة من نص كاتب إلى نص قارئ. فنسبة النص إلى كاتبه ليست في الاعتبار أهمّ من نسبة النص إلى قارئه[1].

وهذا النقد الذي يقصده صمود هو "القراءة" التي تلج المجاهل عبر عملية متشابكة من العلاقات تنسجها أطراف متعدّدة مثل النصّ والمؤلف والقارئ والموروث والواقع، إلخ... بعبارة أ خرى إنّ القراءة في منظور الخطاب إعادة إنتاج للنص من خلال جدلية هذا النص والسياق العام الذي يحيط به. وكلّ ذلك مجتمع يشكل بنية الخطاب.

فإذا كان الخطاب مفهوما أرحب من النص، فإنّ وجوده لا يتحدّد إلاّ بضبط نوع من العلاقة بين الأطراف المكونة له. فأمّا الأطراف فهي أربعة: النص والقارئ والموروث والتجربة. وأمّا العلاقة بينها فهي علاقة أخذ وعطاء. فالقارئ يسأل مثلا النص، يستنطقه ويحاوره. وفي ذلك اكتشاف للنص بقدر ما فيه اكتشاف لنفسه. يسأل القارئ النص عن دلالاته والنص يسأل القارئ عن هوّيته. وهكذا تكون العلاقة جدلية بين القارئ ونصه. يثري القارئ النص. ويحث النص القارئ على النظر والتوغل في ذاته. وككلّ جدلية تؤدي إلى التطور، فالقراءة المنبثقة عن هذه الجدلية تطور قارئها ومقروءها في الوقت نفسه. والقارئ بهذه العلاقة ليس مرآة تعكس النص فقط، بل النص مرآة يتمرأى فيها القارئ أيضا.

والقارئ يتلقى النص حسب معجمه. وهذا المعجم مختلف بالضرورة عن معجم المؤلف فيقع التمازج والتلاقح بين معجم القارئ ومعجم النص. وينتج عن

(١) حمادي صمّود: حوار أدبي، الحياة الثقافية، عدد٤٨ ـ ٤٩، ١٩٨٨، ص٢٤.

هذا التلاقح إنتاج نص جديد هو وليد القراءة. ويتحدث الدكتور صبري الحافظ عن إعادة إنتاج النص عبر جدليته مع القارئ فيقول: «فبقدر ما يشارك القارئ في إنتاج معنى النص، يقوم النص بدوره بالتأثير على القارئ وتوجيه استجابته واقتراحاته وتعديل هذه الاستجابات (...) بل أكثر من ذلك، إنه يشارك في صياغة القارئ نفسه وليس استجابته فحسب[١].

والنص لا يمكن فهمه دون الرجوع إلى عشرات النصوص التي سبقته وأسهمت في خلقه. وهذا الرجوع هو عملية "تناص" لا يمكن للقراءة أن تتنفس بدونها. ولا تكفي جدلية القارئ والنص لتصبح القراءة قابلة للإنجاز. بل لا بد من طرف ثالث في العملية القرائية وهو الموروث. و"التناص" هو علاقة مشروعة بين النص والموروث، سواء كان هذا الموروث تابعا للنصّ أو للقارئ، علاقة تتمّ في ضوئها إعادة إنتاج المقروء.

تتعدّد إذن، العوامل في إنجاز الخطاب/ القراءة. وقد أشار الدكتور عبد السلام المسدي إلى ضرورة تعدّد هذه العوامل المؤثرة في إعادة إنتاج الخطاب/ النص. يقول: «أوفق السبل إلى نظرية شمولية أن ننتبه إلى أنّ الظاهرة النقدية تجسّم تقاطع ظواهر ثلاث: حضور الإنسان مؤلفا كان أو ناقدا وحضور الكلام فحضور الفن[٢].

عامل رابع يساهم في تحديد ملامح الخطاب/ القراءة هو عامل التجربة. فالمتعبّد في محراب الكتاب باستمرار والاطلاع المتواصل على مختلف القراءات سواء كانت تنظيرا أم تطبيقا كلها صقل للذّات القارئة وتعويد للعقل على التمرّس بالنصوص حتى يتحوّل فعل القراءة إلى عمل إبداعي تلقائي في الذات. ويصقل

---

(١) د. صبري الحافظ: قراءة رواية حديثة ـ مالك الحزين، مجلة فصول، عدد٤، ١٩٨٤.

(٢) د. عبد السلام المسدي: الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، تونس، ص١١٩.

بـ«حدسية»[١] شفافة: حدسية تدرك أبعاد النصوص بسرعة وتتفاعل مع كل قراءة بسهولة. وقد قال الدكتور صبري الحافظ في هذا السياق أيضا: «إنّنا عندما نقرأ عملا قصصيا، فإنّنا لا نقرؤه بعقل بكر محايد. فالبكارة العقلية لا وجود لها. والحياد النصي- خرافة دحضها النقد منذ زمن (...) إنما نقرؤه من خلال عقل صاغت قدرته على الفهم والقراءة ترسّبات الخبرات القرائية المختلفة، ومواصفات النصوص التي سبق استحسانها أو استهجانها على السواء[٢].

تلك هي شروط إنتاج القراءة باعتبارها مصطلحا للتعبير عن النقد الحديث في ضوء فلسفة تحليل الخطاب. وهي شروط احتفى بها الفكر النقدي الحديث في الغرب. القراءة نتاج غربي للزخم الذي غص به هذا الفكر بسبب تأثره بما بعد الحداثة فلسفة وبما بعد البنيوية منهجا للنقد والتفكير. إنه الفضاء المعرفي المؤطر ابستيمولوجيا بمفهوم الخطاب وبنظرية تحليله اللسانية.

وإذا أردنا أن نلخص مفهوم الخطاب في مرجعه الغربي الأصلي، قلنا اختصارا: الخطاب مفهوم نقدي نقل الفكر النقدي من مجال إطلاقية الفكر إلى مجال نسبية الفهم. وهو كلام يعج بالغياب عن الذات وبحضور الأخر المغاير المختلف. إنه كلام ليست حقيقته فيما يصرّح به بل فيما يصمت عنه. وما يصمت عنه أنواع عدة منها المسكوت عنه عن قصد، واللامفكر فيه عن لاوعي، والمستحيل التفكير فيه عن منع. وكل هذه المستويات لا يمكن إدراكها إلاّ بالقراءة في مفهومها الجديد. والقراءة مشروطة بأربعة أركان أساسية لا بد منها في إنتاج خطاب على الخطاب: هي حضور القارئ ووجود

---

(١) الحدس هنا ليس بمفهومه الصوفي ولا الفلسفي البرقسوني ولا الشخصاني ولا حتى الظاهراتي. إنه رؤية استكشافية تصقل بالتجربة والتمرّس المتواصل بالنصوص. إنه طاقة قادرة على استكشاف مكامن الدلالة بالضبط كما يستكشف الراعي المتمرس بالغابة مجاهلها.

(٢) د. صبري الحافظ: المصدر السابق.

النص واستحضار الموروث وتوفر التجربة. وهي الأطراف المؤطرة لاستراتيجية الحفر في بنية الخطاب.

وإذا كان هذا مفهوم الخطاب/ Discours كما يتحدّد في إطاره المرجعي الأصلي، فإنّ مصطلح الخطاب مصطلح اشتقاقي أصلي في اللغة العربية وليس غريبا عنها. وهذا يطرح إشكالا. إذ لا يتمّ اعتماده جهازا نقديا ناجعا إلاّ إذا قمنا بنقله من مرجعه الأصلي وتأصيله داخل مجال استعماله. فكيف يتمّ تأصيل الخطاب/ Discours في اللغة العربية؟

تأصيل الخطاب في اللغة العربية

أ - تحويل الخطاب إلى مصطلح

تمرّ العبارة في طريقها إلى الاستعمال العلمي بثلاث مراحل: الأولى ظهورها المعجمي واستعمالها في المجال اللغوي العادي الذي تعبّر فيه أو يعبّر بها عن شيء من الأشياء سواء كانت مادية ملموسة أم معنوية مجرّدة. والمرحلة الثانية هي تحويلها من قبل صاحب علم من العلوم إلى مجال استعماله الاصطلاحي لتصبح معبّرة عن بعد إجرائي داخل ذلك العلم. والمرحلة الثالثة هي تطور الاستعمال الاصطلاحي الإجرائي إلى مستوى التجريد النظري ليصبح المصطلح مفهوما يحتوى جملة من القواعد والمبادئ النظرية التي توحّد جملة من العلوم الخاضعة لنسق واحد ومبادئ أساسية عامة واحدة. فكيف يمكن تحويل كلمة «خطاب» العربية إلى مصطلح أولا، ثم إلى مفهوم ثانيا؟

منطلق تحويل كلمة «خطاب» إلى مصطلح في اللغة العربية يصطدم ببعض العوائق المعرفية التي لا بد من تجاوزها. أول تلك العوائق يتمثل في كون الاعتقاد في صحة الاطروحة العامة لعلماء السيميائيات والاتنولوجيا اللسانية التي تقول: «إنّ منظومة لغوية ـ بمفرداتها وتراكيبها ونحوها تؤثّر في طريقة رؤية أهلها للعالم وكيفية مفصلتهم له ومن ثمّة تؤثر في طريقة تفكيرهم[1] يجعلنا حذرين في تعاملنا مع المصطلحات المترجمة لا سيما إذا ترجم المصطلح الأجنبي بمصطلح أصلي في اللغة المترجم إليها: أي بمصطلح اشتقاقي إذا كان الأمر يتعلّق باللغة العربية. ينطبق هذا الأمر على مصطلح "الخطاب" باعتباره اسما مشتقا من مادة (خ. ط. ب)، وفي الوقت نفسه اعتمد في النقدين الأدبي والثقافي العربيين الحديثين ليحمل دلالة المصطلح النقدي الغربي (Discours).

---

(1) Adam Schaf: Langage et connaissance, Anthropos, Paris, 1967, p. 5.

فترجمة مصطلح أجنبي بمصطلح عربي يكون أصليا في اللغة العربية وليس غريبا عنها، يجعل القارئ يدرك مباشرة وبعفوية مدلولها كما يتحدّد داخل المنظومة اللغوية العربية التي هي المجال التداولي الأصلي لهذه الكلمة، لأنّ العبارة من حيث هي مدلول تحمل داخل منظومتها اللغوية خصائص رؤية أهلها للعالم وتصوراتهم وطرق تفكيرهم. وهي عمليات فكرية تقع بكيفية آلية وخفية ولا واعية.

وبناء على ذلك، فتعامل الباحث مع هذا النوع من المصطلحات يبقى رهينا لمدى نجاح المترجم في سبر مختلف العلاقات ونقاط التقاطع بين المصطلحين داخل المنظومتين اللغويّتين، ومدى نجاحه في المواءمة بين نظامين من الدلالة غير متجانسين. إلاّ أنّ ذلك لا يغني الباحث عن بعض الخيارات المنهجية. إذ لا بدّ من العمل بنفسه، وهو يعتمد جهازا مفهوميا غريبا عن المنظومة اللغوية للبحث، على نقل المفهوم من مجاله المعرفي الأصلي وتأصيله داخل المجال المعرفي التداولي الذي سيستعمل فيه. وبعبارة أخرى، إذا كانت كل وحدة لغوية تعبر عن وحدة حضارية، فتعامل الباحث مع مصطلح عربي أصلي يراد له أن يحمل محتوى معرفيا مغايرا لما يحمله يتمّ من خلال ثنائية الاستيعاب والصهر: استيعاب هذا المحتوى المعرفي ثم صهره داخل نظام المعرفة العربي. وهو عمل يجعل المصطلح أصيلا بعيدا عن تلفيقية التوفيق.

أهمّ منطلق لتأصيل الخطاب/ Discours داخل اللغة العربية هو تحديد مختلف معاني الكلمات المؤلفة من هذه المادة (خ. ط. ب). ولبيان ذلك تكون المعاجم العربية وكتب اللغة والفكر والأدب القديمة لاسيما القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة ومعجم لسان العرب هي المرشحة لذلك. فالقرآن الكريم، كما يعلم الجميع، هو الكتاب الأكثر تعبيرا عن اللسان العربي. ومعجم لسان العرب لابن منظور يساعدنا على الرجوع بالكلمة إلى أصلها اللغوي على امتداد زمني كبير. فالرجل، كما نعلم، عاش في النصف الثاني من القرن السابع للهجرة. وجمع في معجمه مادة اللغة الأصل كما تمّ تدوينها في أمهات الكتب والدواوين كالقرآن والحديث والشعر الجاهلي، إلخ...

وكان مدفوعا إلى هذا الجمع الأمين بهاجس الخوف على اللغة العربية ونقائها. ومن ثمّة الخوف على وحدة الثقافة العربية. فلسان العرب، إذنن هو موسوعة جمع اللغة العربية والحفاظ عليها من شوائب "الدخيل" زمن التراجع الحضاري.

ولذلك فالقرآن الكريم ولسان العرب يساعداننا مساعدة منهجية من ناحية، إذ يختصران لنا الوقت ويجنباننا مشقة التنقيب عن دلالة الكلمة في تراثنا الضخم. ويساعداننا مساعدة معرفية من ناحية أخرى، إذ يمكناننا من رصد دلالة المصطلح في حقيقته العربية الأصلية النقية من كل الشوائب التي طرأت على اللغة العربية في الفترات التاريخية اللاحقة، سواء كانت بسبب التوسع الجغرافي للمسلمين أم الغزو الاستعماري أم التبعية الحضارية. ذلك أنّ دراسة اللغة العربية قبل أن تختلط بلغات الشعوب الأخرى، تساعدنا على معرفة خصائص مصطلح الخطاب ومن ثمة ضبط نظام الخطاب في اللغة العربية: أي معرفة قوانين تفسيره من ناحية ومعرفة شروط إنتاجه من ناحية أخرى. وهو ما يسهل علينا عملية "صهر" مفهوم الخطاب/ Discours الغربي بمفهوم الخطاب كما يتحدّد معناه داخل نظام اللغة العربية.

فما هو نظام الدلالة لمادة (خ. ط. ب) في اللغة العربية من خلال أمهات الكتب؟

غطّت مادة (خ. ط. ب) أربع صفحات من لسان العرب. وكانت هذه الصفحات الأربع كغيرها حافلة بالشواهد المختلفة على دلالة هذه المادة/ الأصل من شعر وحديث وقرآن وأقوال مأثورة وحكم منثورة، إلخ...[1].

وفي القرآن تردّدت المادة اثنتي عشرة مرّة موزّعة على اثنتي عشرة سورة[2] أمّا في كتب السيرة والحديث فقد تردّدت بكثافة إلى درجة يصعب معها الإحصاء. ففي

---

(١) ابن منظور: لسان العرب، دار الفكر، مكتبة الحياة، ج ٨، باب الباء، ص١٥٣.

(٢) محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، يسروت، ص ٢٣٥.

المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي يوجد حضور غزير جدا للمادة. فلا تكاد تذكر مناسبة أو عيد أو غزوة أو ظاهرة من الظواهر اجتماعية كانت أم طبيعية إلاّ واقترنت في ذكر حديث للرسول ﷺ عنها بمادة (خ. ط. ب) أو بمشتق من مشتقاتها.[1]

ومن خلال قراءتنا لهذه النصوص الواردة في هذه الكتب الأصول، حاولنا استخلاص جوهر الدلالة للمادة فضبطناها في ثلاثة مستويات نعرضها مرتبة كما يلي:

١- (خ. ط. ب) تعني الشأن والغرض. والدلالة على ذلك في هذه المادة يكاد يختص به المصدر المشتق منها «خطْبٌ» بسكون العين. وقد ذكر اللسان «الخطب الشان أو الأمر صغر أو عظم. وقيل هو سبب الأمر. يقال ما خطبك أو ما أمرك (...) والخطب الأمر الذي تقع فيه المخاطبة. وهو الشأن والحال.[2] وفي القرآن الكريم ذكر خمس مرات موزعة على خمس سور. ففي سورة يوسف، (الآية ٥١): ﴿مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَٰوَدتُّنَّ يُوسُفَ عَن نَّفْسِهِۦ﴾، يسأل الملك النسوة عن شأنهن وغرضهن من مراودة يوسف عن نفسه. وفي سورة القصص، (الآية ٢٣): سأل موسى لما ورد ماء مدين المرأتين اللتين وجدهما تذودان عن السقي قائلا: ﴿مَا خَطْبُكُمَا﴾: أي ما شأنكما من منع السقي عن الناس؟ وفي سورة طه، (الآية ٩٥) خاطب موسى السّامري: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَٰسَٰمِرِيُّ﴾، أي ما شأنك وغرضك من إضلالك بني إسرائيل؟ أمّا في سورتي الحجر (الآية ٥٧) والذاريات (الآية ٣١) فقد سأل فيهما سيدنا إبراهيم عليه السلام المرسلين قائلا: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا ٱلْمُرْسَلُونَ﴾. ولئن كان الاستفهام يتضمّن معنى الاستخبار عن شأن المرسلين وغايتهم من تبشيرهم له بغلام عليم، فإنّ الذي يهمّنا هنا من إجابة المرسلين له هو الإرسال لهدف وغرض معيّن وهو تطهير

---

(١) فنسنغ: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، دار العودة، مادة، "خطب"، ج٢، ص ٤٤.

(٢) ابن منظور: لسان العرب، ج٨، ص١٥٣.

الأرض من المفسدين إمّا بإصلاحهم وإرجاعهم إلى الصواب وإمّا بسحقهم وتسليط عليهم عذاب أليم كما ورد في الآيتين.

وبناء على ذلك فالآيتان، إضافة إلى أنهما أشارتا إلى اقتران "الخطب" باعتباره شأنا وغرضا بمصطلح الخطاب/ Discours، فإنّهما بيّنتا أنّ دلالة "الخطب" لا تحمل فقط الأمر العادي: أي الشأن اليومي للأفراد. وإنما تحمل دلالة أمر أهمّ هو "شأن عظيم" يهمّ كل الناس. وهذا الشأن العظيم هو بالتعبير الحديث «الخطاب/ المشروع»[1] وبالتعبير القرآني هو «الرسالة». فالرسالة السماوية هي مشروع مخلّص للبشرية من العذاب الذي تردّت فيه بسبب خياراتها الوضعية. ولذلك فعبارة "المرسلين" المذكورة في الآيتين تحيلان أيضا على دلالة "الخطاب" ولذلك اقترن "الخطب" بـ"المرسلين". فالرسالة، إذن، خطاب. والخطاب "مشروع حضاري" في المرجعية اللسانية الغربية وكذلك في المرجعية اللغوية الإسلامية. وكل هذه الدلالات تولّدت عن معنى "الخطب" في القرآن الكريم.

٢- (خ. ط. ب) تعني كلام حامل لشأن أو غرض. والدلالة على ذلك في هذه المادة التي تشترك فيها الأفعال "خطب" و"خاطب" والمصادر المشتقة منهما. فالأفعال تدلّ على الكلام والمصادر تدلّ الغرض المحمول في فعل المخاطبة. وقد أورد ابن منظور في اللسان قائلا: «يقال خطب فلان إلى فلان فخطبه وأخطبه أي أجابه والخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام. وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا وهما يتخاطبان (...) وخطب الخاطب على المنبر واختطب يخطب خطابة. واسم الكلام الخطبة (...) والخطبة. اسم للكلام الذي يتكلّم به الخطيب (...) وذهب أبو إسحاق

(١) هكذا اقترن مفهوم الخطاب بالمشروع الحضاري أو السياسي أو الاقتصادي أو غير ذلك. لاحظ مثلا الحديث عن "الخطاب العربي" و"خطاب السوق" و"الخطاب العالمي الجديد" إلى غير ذلك من التسميات التي قرنت مصطلح الخطاب بالسلطة او المشروع.

إلى أنّ الخطبة عند العرب الكلام المنثور المسجّع ونحوه. وعن التهذيب: الخطبة مثل الرسالة التي لها أوّل وآخر (...) وقيل فصل الخطاب أمّا بعد. وداود عليه السلام أول من قال: أمّا بعد (...) وقال أبو العباس معنى أمّا بعد، أمّا بعد ما مضى من الكلام فهو كذا وكذا.[1]

ما يمكن استخلاصه من هذا النص أنّ مادة (خ. ط. ب) تحمل، في هذا المستوى، دلالة الكلام سواء كان شفهيا أم كتابيا. وهو كلام حامل بالبداهة لغرض ما. إلا أنّ الهام فيما تقدّم هو ذكر «فصل الخطاب» و «أمّا بعد». وذلك يبرز أنّ الخطاب له جوهر يرد بعد «أما بعد» وعرض يرد قبلها. فـ «أمّا بعد» ترد في الرسالة المكتوبة كتقاليد موروثة عن الخطبة الشفوية. ويؤتى بها لتنبّه القارئ على بداية جوهر الموضوع. وإذا اعتمدنا المفاهيم الإنشائية، لاسيما نظرية وظائف الخطاب كما أنشأها فلادميربروب وطوّرها جاكوبسون، قلنا إنّ «أما بعد» خطاب يقوم بالوظيفة الانتباهية. في حين أنّ ما يرد بعدها هو خطاب يؤدي الوظيفة الإقناعية. إنّ هذه الوظيفة أو ما يعرف لدينا بجوهر الموضوع يأتي عادة بعد التقديم والتسليم وغيرها من التقاليد الخطابية التي تقسم الخطاب إلى وظائف. وجوهر الموضوع هذا هو «فصل الخطاب» الذي قصده ابن منظور. وهو الغرض الأساسي من الرسالة/ المشروع. في حين يكون ما جا قبل أمّا بعد من العوارض العارضة.

في القرآن الكريم ذكر الفعل "خاطب" مرتين في كل من سورتي "الفرقان" و"هود". وهو يعني مجرّد الكلام. إلاّ أنّ لفظة «الخطاب» وردت ثلاث مرات في سورة "النبإ"، وفي سورة "ص" مرتين. ولئن كان المعنى لا يختلف عن المعنى الذي حدّده ابن منظور، فإنّ الآية ٢٠ التي وردت في سورة "ص": «وشددْنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب» تؤدي دلالة إضافية تتمثل في حمل مادة (خ. ط. ب) لمعنى

(١) المصدر نفسه، ج٨، ص١٥٤.

النفوذ والسلطة. والعلاقة بين الخطاب والسلطة عند ميشال فوكو، كما رأينا، علاقة عضوية تلازمية. والتلازم نفسه نجده في اللغة العربية.

٣- (خ. ط. ب) تعني حصول سلطة لإنجاز الشأن أو الغرض. ذكر اللسان في هذا السياق «رجل خطيب حسن الخطبة (...) وفي حديث الحجّاج أمِنْ أهل المحاشد والمخاطب أنت (...) أراد أنت من الذين يخطبون الناس ويحثّونهم على الخروج والاجتماع للفتن (...) وعن التهذيب قال بعض المفسّرين في قوله تعالى "وفصل الخطاب" قال هو أن يحكم بالبينة أو اليمين. وقيل معناه أن يفصل بين الحقّ والباطل[١].

وهذا الكلام يدلّ على أنّ الخطاب له طاقة تعبوية فهو سلطة مؤثرة على السامعين. ووظائف الخطاب في الخطبة لا تخرج عن حيز السلطة. فهي ردعية وإقناعية وتعبوية ووعظية، إلخ... وهي متوافقة مع ما ذهب إليه فوكو عندما قال معرفا الخطاب «إنه الأداة التي بها ومن أجلها يقع الصراع. إنه السلطة التي نسعى إلى الاستحواذ عليها[٢]. والحجّاج المذكور في لسان العرب باعتباره يمثل السلطة الرسمية يقمع السلطة المعارضة من خلال ضرب سلاحها التعبوي وهو الخطاب. والخطاب أيضا من خلال نصّ ابن منظور سلطة الحجة والبرهان الساطع والدليل القاطع كما برز في نقله لتفسير التهذيب لـ"فصل الخطاب" الوارد في القرآن الكريم.

المعنى نفسه الذي ذهب إليه القرآن الكريم في سورة "ص" حين أعطى سلطات خارقة لداود. فسخّر له الجبال تسبّح معه بالعشيّ والإشراق والطير محشورة له. فقال تعالى: «وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب»: أي مكنّاه من السلطة الكافية التي ضمنّاها خطابه لاستمرار حكمه في الأرض.

---

(١) المصدر نفسه، ج٨، ص١٥٤.

(٢) ميشال فوكو: نظام الخطاب، ص٧.

اقترن الخطاب، إذن، في اللغة العربية بالسلطة حتى غدا في الذهنية الشعبية كل كلام يصدر عن أعلى الهيئات في الدولة وخاصة القائد الأول الذي اقترنت صفته بالخطاب وأصبح مقتصرا عليه دون غيره. وهذا ما جسّمه الرسول ﷺ قديما ويجسمه الرؤساء حديثا. ففي المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي كانت خطب النبي غزيرة جدا. نذكر منها مثلا ما ذكره أبو داود وابن حنبل والنسائي: «خطب رسول الله ﷺ (...) يوم الفتح» وما ذكره أبو ماجد وأبو داود: «أنّ رسول الله إذا خطب في الحرب خطب على قوس وإذا خطب في الجمعة خطب على عصا» وما ذكره الترمذي: «سمعت رسول الله يخطب في حجة الوداع[1]. إلى غير ذلك من الأحاديث الكثيرة التي تتحدّث عن خطب الرسول ﷺ في مناسبات المسلمين وأعيادهم. وهي دليل على العلاقة الوثيقة بين الكلام والسلطة. بل ذلك دليل على أنّ الخطاب مصطلح السلطة بامتياز به تتخذ إجراءات تسيير شؤون الأمة وتنفيذها.

وبناء على ما تقدّم تحمل مادة (خ. ط. ب) معنى جوهريا هو الكلام الحامل لـ"رسالة" ما، والمعتمد على سلطة ما لتبليغها وتحقيقها. وهذا الكلام أطلق عليه العرب مصطلح «الخطاب». ولذلك يبدو المشتق العربي «خطاب» قادرا على حمل المضمون المعرفي والمحتوى النقدي لمصطلح Discours الغربي. بل ربما يفوقه في ذلك. وإذا كان ذلك كذلك، فإنّ كلمة «خطاب» العربية قد ارتفعت الآن من مستوى الكلمة العادية في المعجم إلى مستوى المصطلح: أي خروجها من الحيز اللغوي المعجمي العادي إلى مجال استعمالها في علم النقد الأدبي. كما أنّ هذا المصطلح الذي وجد حيزا له داخل علم النقد العربي عموما سنجده قد تحوّل، في اللغة العربية، إلى مفهوم: أي يتحول إلى نسق ونظام ذي مبادئ وقوانين نظرية. فكيف ذلك؟

---

(١) فنسنك: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ص٤٤.

ب - تحويل الخطاب إلى مفهوم

إنّنا نخطئ إذا ادّعينا ضبطا كاملا لمختلف خصائص نظام الخطاب خاصة في الثقافة العربية أو ادعينا الإحاطة بكامل القوانين التي تنظّمه. والسبب هو أنّ «الكلام على الكلام صعب» كما قال أبو حيان التوحيدي. والأمر مع الكلام العربي يصبح أصعب نظرا لطبيعة الخطاب العربي خطاب ثقافة شعب تميّز عن بقية الشعوب بالبيان والبلاغة والشعر ومختلف ضروب المجاز: ثقافة شعب إعجاز نبوّته الخطاب والكمال في الكلام. والصعوبة أيضا ابستيمولوجية حيث يوجد عائق معرفي في ابستملوجيا الخطاب لم يتمكن العلم إلى حدّ الآن من تجاوزه. وهو القصور والعجز عن استنباط قوانين علمية قادرة على الإحاطة بأسرار البلاغة. الصعوبة، إذن، متأتية من عدم جدوى هذه القوانين الاستدلالية في ضبط خصائص الخطابات الوجدانية الحاصلة بممارسة الكلام. فالبين شاسع بين خطاب محدود مقيد بقواعد العلم يسعى لضبط خطاب الاستعمال اللغوي اليومي الذي يفيض عن كل ضبط. هكذا بين علماء اللسانيات صعوبة ضبط الاستعمال العفوي والاعتباطي للكلام بالمعيار اللغوي. يقول ابن خلدون متحدثا عن صعوبة ضبط كلام العرب من قبل العارف به: «إذا عُرض عليه الكلام حائدا عن أسلوب العرب وبلاغتهم في نظم كلامهم أعرض عنه ومجّه وعلم أنّه ليس من كلام العرب الذين مارس كلامهم. وإنّما يعجز عن الاحتجاج بذلك كما يصنع أهل القوانين النحوية والبيانية. فإنّ ذلك استدلال بما حصل من القوانين المفادة بالاستقراء. وهذا أمر وجداني حاصل بممارسة كلام العرب حتى يصير كواحد منهم»[1] فالمتلقّي المتمرّس بالخطاب يمكن أن يفهمه لكن أن يصفه فهذ أمر صعب للغاية. هذا ما وضّحه كتاب النظرية اللسانية والشعرية في التراث العربي حين قال: «فلئن كان المتلقي متى صفا عقله واستأنست بأفانين القول نفسه قادرا على

(١) ابن خلدون: المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص ٥٦٣.

تمييز جيد الكلام من رديئه، فإنّ ما به يتبيّن الفرق بين كلام وكلام وعلى أساسه يقوم الدليل لفضل مرتبة على مرتبة شيء في غاية الدقة يكاد لا يحيط به رسم ولا نجد إلى العبارة عنه سبيلا»[١].

الموقف نفسه اتخذه علماء اللسانيات في الغرب. فقد بيّن رواد التأويلية الألمان مشكلة التفاوت بين قدرة اللغة المتناهية والإنجاز الكلامي اللامتناهي، ذلك «أنّ مهمّة التعبير بالكلمات عمّا تقوله لنا تبدو مشروعا غير محدود وميؤوس منه. إنّ حقيقة أنّ رغبتنا وقدرتنا على الفهم تتجاوز دائما أيّ بيان يمكننا تكوينه»[٢] وهذا نفس ما ذهب إليه هابرماز عندما ذكر قول فيقنشطاين عن فقر اللغة عندما يتعلق الأمر بالميتا – خطاب[٣] يقول: «إنّ للقضايا التي أطرحها قوة بيانية إذ من يفهمها يدرك بنهاية المطاف أنها دون معنى. وذلك بعد أن يمرّ بها وعليها وفوقها ويدخل فيها ليخرج منها (...) ما لا يمكن التكلم فيه ينبغي كتمانه»[٤].

وأمام هذا العائق المعرفي ارتأينا منطلقا لمحاولة فهم خصائص نظام الخطاب العربي يقوم على ثنائية: خطاب/ سلطة. وانطلاقا من أنّ الخطاب في اللغة العربية يمثل سلطة يعتمدها منتج الخطاب لتمرير أغراضه، فإنّ السلطات المضادة لن تسمح للخطاب بممارسة نفوذه بكل حرية. بل ستضرب عليه رقابة زجرية. وهذا سيدفع الخطاب إلى اعتماده الحيل والتمويه قصد التوصّل إلى التسرب السرّي عبر ثغرات

---

(١) صمّود وأخرون: النظرية اللسانية والشعرية في التراث العربي من خلال النصوص، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٨، ص ٤٣.

(٢) قادمار: الحقيقة والمنهج، ص ٥٢٥.

(٣) الميتا– خطاب (Métadiscours) مصطلح يصعب إيجاد مقابل له في اللغة العربية ويعني في اللسانيات الغربية تحدث الخطاب عن ذاته. هو الخطاب المتحدث عن الخطاب. البعض ترجمه بـ"ماوراء خطاب". وهذه ترجمة حرفية سليمة تماما ولكنها تؤدي معنى آخر غير المقصود.

(٤) هابرماز: الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ص٦٥.

الرقابة. وهذا ما جعل بنية الخطاب تقوم على ثنائية الظاهر والباطن: ظاهر يقوم بالتغطية والتمويه ويوهم بالانسجام التام مع السائد وباطن يتسرّب إلى المتلقي خفية أثناء عملية التمويه ذاته. ويضع علامات وإشارات يدركها العقلاء. ولذلك يقال: «واللبيب من الإشارة يفهم».

والخطاب العربي، في عملية فرضه لذاته وبحثه عن تجسيم سلطته، يقوم بعملية تمويه خاصة تقوم على نوع من «التنويم المغناطيسي» تتمثل في السيطرة على الأذهان بالاعتماد على موسقة الكلام وتحسينه بالبديع والسجع وكل مظاهر البلاغة. فإذا أُخذ المتلقى بجمال الخطاب يكون المتكلم قد حقق الوظيفة التمويهية. عندها يصبح المتلقي قابلا في لاوعيه مضمون الخطاب مستسلما لمشيئته فيبدأ اقتياده إلى دفائن حكمته. وهذا هو المعروف عند علماء البلاغة العرب بـ"سحر البيان". وليس هذه الوظيفة الخطابية حكرا على نصوص الأدب والشعر. وإنما هو ظاهر فيها خفي في غيرها. وخفاء أسلوب التعمية والتمويه يزيد الخطاب سلطة ونفوذا.

والعرب تعتقد أن المعنى واحد لا يتجزّأ لتصورهم العقائدي المنبني على التوحيد. فالمعنى مرتبط بالله تعالى ولا أحد غيره يستطيع أن يمتلك المعنى. وكل ما يستطيعه الإنسان هو أن يجتهد في توفير ما به يدرك بعض أجزاء المعنى. وهو ما جعل اهتمامهم باللفظ أولى من اهتمامهم بالمعنى من أجل بلوغ أفضل ما يمكن من المطابقة مع المعنى. وقد شبه ابن خلدون نظام الدوال بالأواني وشبه المدلول المحمول بالماء. واختلاف الدوال هو باختلاف الأواني والماء واحد. يقول: «فكما أنّ الأواني التي يغترف بها الماء من البحر منها آنية الذهب والفضة والصدف والزجاج والخزف والماء واحد في نفسه، تختلف الجودة في الأواني المملوءة بالماء باختلاف الماء. كذلك جودة اللغة وبلاغتها في الاستعمال تختلف باختلاف طبقات الكلام في تأليفه»[1]. وهذا دليل

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ٥٧٨.

على أنّ العرب في احتفائهم باللفظ قد تحوّلوا إلى خبراء خطاب وجعلوا الدلالة طوع إرادتهم. بل إلى متحيّلين في نظر ابن سينا الذي يرى أنّ الإقناع في الخطاب يتردّد بين الفكرة وضدها في المعنى الواحد. ولذلك اعتبر الخطيب كالشاعر ماكرا مراوغا ودعا إلى الانتهاء عن تزيين الكلام. يقول: «إنّ اللفظ الجزل يوهم أنّ المعنى جزل واللفظ السفساف يجعل المعنى كالسفساف والعبارة بوقار تجعل المعنى كأنه أمر ثابت. والعبارة المستعجلة تجعل المعنى كشيء سيال. ولذلك فإنّ المشتغلين بالحقائق المتمكنين من المعرفة المتحلّين بالصدق لا يتعاطون طريقة تزيين الألفاظ. فلا المهندس ولا معلم آخر يعنيه الاشتغال بالألفاظ وتحسينها إلاّ أن يكون ناقصا أو مزورا أو مضطرا إلى أن يروّج باللفظ»[1] وهذا وعي من العرب بأنّ الخطاب يمارس الخداع والمكر وهو ما يتطابق مع تلك الفكرة التي أتينا عليها سابقا والمتمثلة في أنّ الخطاب في المنظور اللساني الغربي الحديث يخفي أكثر ممّا يكشف. بل هو خطاب مراوغ. وخير وصف للخطاب قول الشاعر:

يعطيك من طرف اللسان حلاوة ويروغ عنك كما يروغ الثعلب

وقد ضبط ابن سينا الخطاب وصنّفه إلى "مصدّق" و"مخيّل". والمصدّق هو ما اعتمد فيه صاحبه النزاهة ورجاحة العقل والمخيل هو ما اتبع فيه صاحبه ضروبا من التعمية والتزييف. والخطاب المخيل يلقم المتلقي طعما فيوقعه في شراكه بدون عناء. وصاحبه ماهر في صنعته حاذق في ترصّده. يقول: «لكن الناس أطوع للتخييل منهم للتصديق (...) وربما شغل التخيّل عن الالتفات إلى التصديق والشعور به»[2].

---

(١) ابن سينا: الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، القاهرة، ص٢٠٠.

(٢) ابن سينا: فن الشعر، تحقيق عبد الرحمان بدوي، دار الثقافة، بيروت، ط٢، ١٩٧٣، ص١٦٢.

فعلا، يطغى التخييل على الخطاب العربي بما في ذلك الخطاب الفلسفي الذي رغم طبيعته "التصديقية" لا يعدم حيلا خطابية بارعة. فالفارابي يرى الحقائق لا ينبغي أن تذاع للجمهور بل ينبغي أن تدوّن بأسلوب لا يخلو من الرمز الذي يخفي الحكمة. وابن رشد يرى أنّ للشريعة معان خفية لا يدركها الجمهور. والغزالي يرى أنّ "اللباب الأصفى" يُظنّ به على غير أهله خوفا عليه من سوء الفهم. وابن المقفع «جعل كتابه على ألسنة البهائم والطير صيانة لغرضه الأقصى فيه من العوام وضنا بما ضمّنه عن الطغام»[1] أمّا القرآن الكريم فقد تعامل مع هذا الثابت البنوي في الخطاب العربي بطريقة مختلفة. إذ نجد في الآية السابعة من آل عمران أنّ الموقف الإسلامي قائم على ثنائية المحكم والمتشابه وعلى إبراز دور هذه الثنائية في الفصل بين خطاب الثقافة العالمة وخطاب الثقافة العاملة حيثّ يحثّ العلماء على تأويل المتشابه منه في ضوء المحكم ويميّز بين الذين يدركون حقائقه والذين في قلوبهم مرض يتبعون ما تشابه منه.

ويظهر ممّا تقدّم أنّ نظام الخطاب العربي يعطي أولوية الاعتناء باللفظ أولا. وهذا ما وضّحه ابن رشيق حين اعتبر اللفظ جسما روحه المعنى. والمعنى يقوى بقوة اللفظ ويضعف بضعفه. وهذا يؤكد أنّ العرب[2] إذا أرادوا تقوية الفكر الصادر عن الكلام قوّوا الكلام ودعّموه واعتنوا بحسن سبكه وجودة صياغته إذ أنّ «أكثر الناس على تفضيل اللفظ على المعنى. سمعت بعض الحذاق يقول: قال العلماء: اللفظ أغلى

(١) ابن المقفع: كليلة ودمنة، ص١٦.

(٢) نقصد هنا العرب اللغويين من أهل البيان الذين يعتقدون في اللفظ ويرون أنّه الطريق إلى المعنى وهؤلاء هم عموما أهل السنة من الفقهاء والمتكلمّين واللغويين من نحاة ونقاد وبلاغيين وغيرهم. أما الباطنية من الصوفية والشيعة وبعض الفلاسفة الإشراقيين فهم يرفضون اللفظ أصلا. وهذا ما ذكرته في أطروحتي لموسومة بـ"حفريات في التأويل الإسلامي" ولا يذهبنّ الظنّ إلى أنّ ما ذكرته في الأطروحة يناقض ما أقوله في هذا البحث.

من المعنى ثمنا وأعظم قيمة وأعزّ مطلبا، فإنّ المعاني موجودة في طباع النـاس يسـتوي الجاهل فيهـا والحـاذق ولكـن العمـل عـلى جـودة اللفـظ وحسـن السـبك وصـحّة التأليف»[١].

وفي نفس الاتجاه يذهب ابن الأثير إذ يبرز تأثير اللفظ على المعنى. إذ «الألفـاظ الجزلة تتخيل في السمع كأشخاص عليها مهابة ووقـار والألفـاظ الرفيعـة تتخيّـل في السمع كأشخاص ذوي دماثة ولين أخلاق ولطافة مزاج»[٢] وإذا نظرنـا الآن إلى هـذا التصور العربي للعلاقة بين اللفظ والمعنى فـإنّ لسـانيات الخطـاب تؤكّـد أنّ الاهـتمام المفرط بتزيين الكلام يؤدي إلى تفاوت بين منطوق الخطاب ومعقولـه. أي أنّ المـتكلّم كلما أمعن في الاعتناء باللفظ إلاّ وكـان ذلـك عـلى حسـاب المحتـوى المعـرفي ودعـما للتوظيف الفكراني الذاتي. بل الخطاب يسربل بالفكرانيـة مـن كـل الجهـات. وتلـك معضلة ينكب علماء الخطاب على حلها.

خلاصة مفهوم الخطاب، إذن، في اللغة العربية يلتقي مـع الخطـاب/ Discours في كونه كلاما يهجس بالغياب: كلاما ليس معناه فيما يصرح به، بل فيما يصـمت عنـه: كلاما يمارس بما يصرح به سلطة يمرّر بها ما يصـمت عنـه الـذي هـو غايتـه ومـراده. والعرب القدامى بينوا ذلك بطرقهم، وبما سمح به جهازهم المفهومي المتداول في ذلك الزمن. ونحن لا نجرؤ عـلى القـول إنّ العـرب القـدامى قـد سـبقوا علـماء الخطـاب الغربيين في ضبط نظام الخطاب وإنّما تمكّنوا من «إدراك منزلة التفكير المجـرّد في شـأن الكلام باعتباره ظاهرة بشرية تقتضي الفحص الموضوعي بغية الكشف عن نواميسـها العامة التي تقوم مقام الكليات الذهنية أو المقولات المنطقية»[٣] إلاّ أنّ علماء الخطـاب

(١) ابن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وأدبه، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٢، ج١، ص ١٢٤.

(٢) ابن الأثير: المثل السائر، ج١، ص ١٧٨.

(٣) صمود وآخرون: النظرية اللسانية والشعرية في التراث العربي من خلال النصوص، ص٧.

الغربيين، باعترافهم [١]، لم يكونوا مطلعين على التفكير اللغوي عند العرب أو أنهم لا يريدون الإعلان عن اطلاعهم. وهذا ما جعل الدكتور عبد السلام المسدي يعيب على اللسانيات الغربية جهلها بالتفكير اللغوي العربي القديم. وهو يرى إمكانيات تطور أكثر للسانيات عموما وللسانيات الخطاب خصوصا لو اطلعت على نظرية ضبط العرب القدامى لظاهرة الكلام البشري. يقول: «وإذا جاز لنا أن نبسط مصادرة في البحث أمكننا أن نقرّر افتراضا أنّ أهل الغرب لو انتبهوا إلى نظرية العرب في اللغويات العامة عند نقلهم لعلومهم في فجر النهضة لكانت اللسانيات المعاصرة على غير ما هي عليه اليوم. بل لعلّها كانت تكون قد أدركت ما قد لا تدركه إلاّ بعد أمد»[٢] وهذا يعني أنّ اللسانيات الغربية لو بدأت من حيث انتهى العرب لتطورت أكثر مما هي عليه. فهي بجهلها ذاك أضاعت الوقت في اكتشاف ما تم اكتشافه عربيا منذ القديم. ولكن ألا تكون اللسانيات الغربية تأخذ عن العرب وتنسب للغرب هذا الكشف اللساني العظيم؟ إنّ كلام الدكتور المسدي يحيل على احتمالين لا ثالث لهما: الأول أن يكون الغرب فعلا يجهل ما توصل إليه العرب في علم اللغة العام. والثاني أن يكون الغرب يسطو على التراث اللغوي العربي وينسبه إلى نفسه. وفي الحالتين تأكيد للريادة العربية في هذا العلم.

---

(١) يردّ جاك دريدا على أحد محاوريه حين قال له: «إنك لا ترجع تقريبا إلى مراجع تقع خارج الثقافة الأوروبية (...) وإنّ كلمة "تفكيك" في اللغة العربية قد تكون أقوى في حملها النقدي من كلمة Déconstruction عندك» قائلا: «عليّ أن أعترف بحدود الثقافة التي أعمل داخلها. لقد تلقيت تعليما وثقافة لا يسمحان لي بالكلام بنحو مسؤول وجدي عن ثقافات أخرى غير غربية (...) إنّ الحوار مع الثقافة العربية وعلى الرغم من معرفتي الناقصة بها ليظلّ يتمتع لدي بأهمية كبيرة». انظر "الكتابة والاختلاف" ص ـ ص ٥٤ ـ ٥٦.

(٢) عبد السلام المسدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ١٩٨١، ص ٢٣.

ولم يكتف العرب بوضع منطلقات لغوية للتعامل مع الخطاب بل أشاروا أيضا إلى دور المتلقي في إنتاج المعنى. هكذا قدم الجاحظ قراءة تداولية للخطبة مبرزا دور المقام وكل ما يحف بالنص من سياقات في صياغة دلالاتها. تحدث عن المشافهة والمواجهة فضلا عن النصوص الصريحة. وصاغ نظرية أساسها مقتضيات المقام الخطابي. كما تجاوز العرب النصوص إلى الخطاب حين جعلوا الدلالة تشمل الهيئة والنصبة والعلامة والإشارة إلى غير ذلك من الأنظمة الدالة. بل إنّ الجاحظ قد قدّم في كتاب الحيوان الكون بأسره نصا معروضا للقراءة لنستنبط منه الحكمة على قدرة الخلق عند الله تعالى. فكامل كتاب الحيوان يندرج ضمن فكرة جوهرية هي كيف يمكّن «الدليل الذي لا يستدلّ» أي الحيوان والنبات والجماد «الدليل المستدلّ»، أي الإنسان، من نفسه قصد بلوغ مآرب الحكمة. يقول «ووجدنا كون العالم بما فيه حكمة ووجدنا الحكمة على ضربين: شيء جعل حكمة وهو لا يعقل الحكمة ولا عاقبة الحكمة وشيء جعل حكمة وهو يعقل الحكمة وعاقبة الحكمة. فاستوى بذلك العاقل وغير العاقل من جهة الدلالة على أنهما حكمة واختلفا من جهة أنّ أحدهما دليل لا يستدلّ والآخر دليل يستدلّ. فكلّ مستدلّ دليل. وليس كل دليل مستدلّ. فشارك كل حيوان سوى الإنسان جميع الجماد في الدلالة وعدم الاستدلال. واجتمع للإنسان أن كان دليلا مستدلاّ»[1] فالإنسان هو المعني بالدلالة ولذلك اختص بالاستدلال فضلا عن كونه دليلا في حد ذاته. أمّا بقية الأشياء فقد اكتفت بتقديم نفسها أدلة له. فالأدلة الباثة للخطاب كما تفطن إليها اللغويون العرب يمكن أن تكون صامتة ولكنها لا تخلو من الدلالة. «فالأجسام الخرس الصامتة ناطقة من جهة الدلالة ومعربة من جهة صحة الشهادة»[2].

---

(١) الجاحظ: كتاب الحيوان، ج١، ص٣٣.

(٢) المصدر نفسه، ج١، ص ٣٣.

خلاصة القول في نظام الخطاب في اللغة العربية هي أنّ نظام الخطاب كما حدّده العرب قد أعطى منطلقات هامّة تساعد اللاحقين على تأسيس طريقة موضوعية في التعامل مع الخطاب. وقد سبقنا محمد عابد الجابري في "بنية العقل العربي" فوضّح ما توصّل إليه أسلافنا من علماء نحو وأصوليين ومتكلمين من ضبط لقوانين تفسير الخطاب من ناحية ولشروط إنتاجه من ناحية أخرى. ونقدم هنا نصا كاملا للجابري يصف نظام الخطاب في الثقافة العربية ويبين خصائصه لاسيما تلك المفارقة بين منظوم الخطاب ومعقوله. يقول: «إنّ التناقض على صعيد الفكر لا ينظر إليه في هذه الحالة من حيث هو "تناقض" بما هو كذلك. بل بوصفه طريقة من طرق "صياغات المعاني" أو سبيل من سبل "إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة" أو من حيث هو مظهر من مظاهر "الإعجاز" البلاغي. وفي جميع الأحوال، فإنّ التناقض على صعيد المعاني يجد حله دائما في إعادة ترتيب العلاقات داخل نظام الخطاب. وذلك هو "التأويل" ومن يقرأ شروح المعلقات السبع، مثلا، ويلاحظ صنوف التأويل التي تعطى لنظام الخطاب فيها سيدرك بسهولة ما نقول. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فالاهتمام بتجنب التنافر بين الكلمات معناه الحرص على النغمة الموسيقية في نظام الخطاب. ومن هنا كانت المحسنات البديعية بمختلف أنواعها وهي محسنات تقوم بمهمة ابستيمولوجية. هي تعويض الفراغ وإخفاء التناقض على صعيد المعنى. إنّ النغمة الموسيقية الموافقة للخطاب المسجوع توجه السامع إلى نظام الكلمات وتصرفه ـ من ثمَّ ـ عن نظام الأفكار، وعلى نحو يجعله في حالة إغفاء عقلي تسمح لـ"المعنى" بالانسياب إلى لا وعيه بدون رقابة فيقبله بلا نقاش»[1] إنها حيل خطابية موضوعةٌ وأحابيل للمتلقي مرصودةٌ

(١) محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، قسم البيان، الفصل الموسوم بـ"العلاقة بين اللفظ والمعنى في الخطاب البياني"، ص ـ ص، ١٠٥ ـ ١٠٦.

وفخاخٌ في طريقه منصوبة. وليس أمامنا إلا خبراء الخطاب ملجأ، حيث تقدّم لنا نظرية تحليل الخطاب جرعة مؤقتة يصعب على غير القارئ المحترف تجرّعها.

هذا هو نظام الخطاب في اللغة العربية. وهو نظام يقوم على نفس القوانيين التي تحكم الخطاب بمفهومه النظري المجرد. إنه خطاب/ سلطة إذ تمثل السلطة أحد ثوابته البنيوية. وهو خطاب غير متجانس إذ ينطوي على المعنى وضده وعلى نص حاضر ونص أو نصوص غائبة. إنه إذ يفكر في شيء ينسى أو يغفل عن أشياء. فإذا هو يكشف عن فراغاته وثغرات تماسكه البنيوي. وينفتح عن وجوه لقراءات لا تنتهي ويتحول إلى متاهات للفهم لا حدّ لها. إنّ الخطاب نظام للحيل في الحقيقة لأنّ منتجه ليس إلا بهلوان لغوي يمارس نوعا من التنويم المغناطيسي على متلقيه ليمرر إليه سلطته في غفلة عقلية منه. إنّ الكلام لن يجعل لنعبر به عما نريد بل لنخفي به ما نريد ولنعبث به بمن نريد. فكيف السبيل إلى الكشف عن ألاعيب الخطاب وأحابيله؟ وهل للإنسان منه بديل. تلك أشكالية معرفية أخرى تنتظر.

والمهم أنّ كلمة «خطاب» العربية تستجيب لكلّ الحمل المصطلحي والمفهومي والنقدي والفلسفي لكلمة Discours الفرنسية. وهذا تأصيل قمنا به، داخل اللغة العربية، لواحد من أكثر المفاهيم تأثيرا في الفكر الإنساني المعاصر، وذلك من أجل استعمال فكري ونقدي سليمين وتصوّر مفاهيمي واضح لدى الباحثين الشبان في جامعاتنا العربية.

قائمة المراجع

أولاً: المراجع العربية:

١. ابن الأثير: المثل السائر، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٢.
٢. الجاحظ: كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، القاهرة، ١٩٦٥.
٣. جاك داريدا: الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال، ط١، المغرب، ١٩٨٨.
٤. جاك داريدا: في علم الكتابة، ترجمة وتقديم أنور مغيث ومنى طلبة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠٠٨.
٥. ح. صمّود وأخرون: النظرية اللسانية والشعرية في التراث العربي من خلال النصوص، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٨.
٦. حمادي صمّود: حوار أدبي، مجلة الحياة الثقافية، عدد٤٨ ـ ٤٩، ١٩٨٨.
٧. ابن خلدون: المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ـ ت.
٨. ابن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وأدبه، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٢.
٩. رولان بارط: مبادئ علم الأدلة، ترجمة وتقديم محمد البكري، الدار البيضاء، ١٩٨٦.
١٠. زكرياء إبراهيم: مشكلة البنية، دار مصر للطباعة، القاهرة، د ـ ت.
١١. ابن سينا: الخطابة، تحقيق محمد سليم سالم، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٥٤.
١٢. ابن سينا: فن الشعر، تحقيق عبد الرحمان بدوي، دار الثقافة، بيروت، ط٢، ١٩٧٣.
١٣. صبري الحافظ: قراءة رواية حديثة ـ مالك الحزين، مجلة فصول، عدد٤، ١٩٨٤.
١٤. عبد السلام المسدي: التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ١٩٨١.
١٥. د. عبد السلام المسدي: الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، تونس، د ـ ت.
١٦. عبد العزيز بن عرفة: جاك داريدا، التفكيك والاختلاف المرجئ، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ٤٨ ـ ٤٩.
١٧. فنسنك: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، دار العودة، د ـ ت.
١٨. قادمار: الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تعريب حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، طرابلس، ٢٠٠٧.

١٩. ليندا هَتْشيون "سياسة ما بعد الحداثة"، تعريب حيدر حاج اسماعيل، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩.
٢٠. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٧.
٢١. م.ع. الجابري وآخرون: "المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية"، جمعية البحث والعلوم الإنسانية، دار توبقال، المغرب، ١٩٨٦.
٢٢. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٦.
٢٣. مطاع الصفدي: الخطاب الكثير، الفكر العربي المعاصر، العدد ٦٠ ـ ٦١.
٢٤. محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د ـ ت.
٢٥. ابن المقفع: كليلة ودمنة، مؤسسة المعارف، بيروت، ١٩٨١.
٢٦. ابن منظور: لسان العرب، دار الفكر، مكتبة الحياة، بيروت، د ـ ت.
٢٧. ميشال فوكو: مسيرة فلسفية، مركز الإنماء القومي، بيروت، د ـ ت.
٢٨. ميشال فوكو: نظام الخطاب، جينيولوجيا المعرفة، تعريب أحمد السطاطي وعبد السلام بن عبد العال، المغرب، ١٩٨٨.
٢٩. هابرماز: الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ١٩٩٥.
٣٠. هاشم صالح في: "مقابلة مع جاك داريدا"، مجلة العرب والفكر العالمي، عدد٦، ١٩٨٦.
٣١. هاشم صالح: التأويل/ التفكيك (مدخل ولقاء مع جاك داريدا)، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ٥٤ ـ ٥٥.

ثانيًا: المراجع الأجنبية

32. Adam Schaf: Langage et connaissance, Anthropos, Paris, 1967.
33. Carrel: L'homme cet inconnu, Plon, Paris, 1974.
34. detrie, P. Siblot, B. Verine: Notions et concepts pour l'analyse du discours, Paris, 2001.
35. Greimas et Courtés: Sémiotique, Dictionnaire raisonné de la théorie du Langage, Paris,1979.

36. J. Guilhaumou: Où va l'analyse du discours: Atour de la notion de formation discursive, CNRS, 2008.
37. Jean Michel Rey: La Génécologie Nietzschéenne, Histoire de la philosophie, Hachette.
38. L. Althusser: pour Marx, Maspero, Paris, 1965.
39. "Idéologie et appareils idéologique d'état, édition sociale, Paris, 1976.
40. Louis Althusser et Etienne Bali bar: lire le capital, petite collection, Maspero, Paris, 1969.
41. M. Jonson: The body in the mind, university of Chicago, Chicago and landon, 1987.
42. Martin Heidegger: L'être et le temps, Gallimard, Paris, 1944.
43. M. Pêcheux: Analyse automatique du discours, Paris, 1990.
44. P. Charaudeau et D. Maingueneau: Dictionnaire d'analyse du discours, édition du Seuil, 2002.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
نظام الخطاب في مرجعه الأصلي الغربي.	٥٣٢
أ . مفهوم الخطاب.	٥٣٢
ب . منهجية تحليل الخطاب في الثقافة الغربية.	٥٣٩
الخطاب والقراءة.	٥٥٤
تأصيل الخطاب في اللغة العربية.	٥٦٣
أ . تحويل الخطاب إلى مصطلح.	٥٦٣
ب . تحويل الخطاب إلى مفهوم.	٥٧١
قائمة المراجع.	٥٨١
فهرس الموضوعات.	٥٨٤

الاستِعْلَاءُ في العَرَبِيَّة - دِرَاسَة نَحْوِيَّة

د. أحمد بن مُحَمَّد بن أحمد القُرشيّ

الأستاذ المشارك بقسم اللُّغة العربيَّة، كلية الآداب والعلوم الإنسانيَّة

جامعة طيبة بالمدينة المنورة

مقدمة:

الحمد لله وحده، والصَّلاة والسَّلام على من لا نبيَّ بعده، وبعد:

فيُعدُّ الاستعلاء معنىً من المعاني التي دلّت عليه بعض الأدوات النَّحويَّة من خلال السِّياقات اللُّغويَّة المختلِفة.

والمشهور عند طائفةٍ من النَّحويِّين أنَّ معنى (الاستعلاء) مختَصٌّ بحرف الجرِّ (على) الذي يأتي بمعنى (الاستعلاء حسًّا أو معنىً)، كاختصاص (الباء) بمعنى (الإلصاق)، و(اللَّام) بمعنى (الاختصاص)، و (عن) بمعنى (المجاوزة)، و (في) بمعنى (الظَّرفيَّة)، و (مِن) بمعنى (ابتداء الغاية في المكان)، و (إلى) بمعنى (انتهاء الغاية في الزَّمان أو المكان).

غير أنَّ الحرف لا يختصُّ بمعنىً في نفسِه، بل معناه في غيره، قال المراديُّ في تعريف الحرف: "قد حُدَّ بحدودٍ كثيرةٍ، ومن أحسنها قول بعضهم: الحرفُ كلمةٌ تدُلُّ على معنىً في غيرها، فقط".

ثم قال –أيضًا–: "فإنْ قِيل: ما معنى قولهم: الحرف يدلُّ على معنىً في غيره؟

فالجواب: معنى ذلك: أنَّ دِلالةَ الحرف على معناه الإفراديّ متوقِفَةٌ على ذكر متعلَّقه، بخلاف الاسم والفعل، فإنَّ دلالةَ كلٍّ منهما على معناه الإفراديّ، غيرُ متوقِفَةٍ على ذكر متعلَّقٍ؛ ألَا ترى أنَّك إذا قلت: (الغلام) فُهِم منه (التَّعريف)، ولو قُلت: (أل) مُفردَةً لم يُفهم منه معنىً، فإذا قُرِن بالاسم أفاد التعريف.

وكذلك (باءُ الجر) فإنَّها لا تدلُّ على (الإلصاق) حتى تُضاف إلى الاسم الذي بعدها، لا إنَّهُ يتحصَّل منها مُفردةً، وكذلك القول في سائر الحروف"[1].

هذا ما تنبَّه إليه جمعٌ من النَّحويِّين، وهو أنَّ تصوَّرَ معنى الحرف إنَّما هو متوقِّفٌ على خارجٍ عنه، لذلك كان الدَّافع لي في دراسة معنى (الاستعلاء) دراسة نحويَّة، هو

---

١ – ينظر: الجنى الداني ٢٠–٢٢.

أنَّ جمعًا من النَّحويِّين المتقدِّمين، كأبي عبيدةَ، ويُونس بن حبيب، وأبي الحسن الأخفش، والفرَّاء، والزَّجَّاج، والزَّجَّاجيّ، وأبي عليٍّ الفارسيّ، وابنِ جنِّيّ، وابنِ فارسٍ، وابنِ سيده، وابنِ الشَّجريّ، وكذلك من النَّحويِّين المتأخِّرين، كابنِ مالكٍ الأندلسيّ، وأبي حيّان الأندلسيّ، وابنِ هشامٍ الأنصاريّ، والزركشيّ، وكذلك جمعٌ من المفسِّرين، نصُّوا جميعًا على أنَّ معنى (الاستعلاء) جاء في أدواتٍ منها (على)، ومنها (الباء، واللَّام، وعن، وفي، ومِن)، وإن كان معنى (الاستعلاء) من أبرز معاني (على)، غير أنَّه ليس خاصًّا بها؛ لأنَّها تخرج إلى معانٍ أُخر يُحدِّدها السِّياق، كما يُحدِّد معنى (الاستعلاء) البارز فيها، فكذلك بقيَّة الحروف فإنَّ السِّياق هو الحكَمُ الذي يُوجِّه معناها.

كذلك كان الدَّافع لي في دراسة معنى (الاستعلاء) هو مصطلح (الموافقة) الذي نصَّ عليه ابنُ مالكٍ في تحديد معاني الأدوات، نحو: " (اللام) للمِلْك ...، ولموافقة... (على)"[1]، ونحو: "الباء للإلصاق...، ولموافقة... (على)"[2].

ومِثْل ذلك قول ابنِ هشامٍ الأنصاريّ في معاني (اللام): "التاسع: موافقة (على) في الاستعلاء الحقيقي...، والمجازي..."[3].

أيضًا كان الدَّافع لي في دراسة معنى (الاستعلاء) هو مصطلح (المرادفة) الذي نصَّ عليه ابنُ هشامٍ الأنصاريّ في معاني بعض الأدوات، وهو أنَّ الأداة تأتي مُرادفةً للأداة الأخرى في المعنى، ونصَّ على ذلك في أكثر من أداةٍ.

فهل كان مصطلح (الموافقة) أو (المرادفة) يغيب معناهما عن إمامين جليلين، كابن مالكٍ الأندلسيّ، أو ابن هشامٍ الأنصاريّ.

---

١ - ينظر: شرح التسهيل ٣/ ١٤٤.

٢ - ينظر: شرح التسهيل ٣/ ١٤٩.

٣ - ينظر: مغني اللبيب ٢٣٤،٢٣٣.

من أجل ذلك جاءت هذه الدِّراسةُ بـعنوان: (الاستعلاء في العَرَبِيَّة دراسة نَحْويَّة).

والهدف منها هو رصد الأدوات التي جاءت دالَّةً على معنى (الاستعلاء) في تضاعيف كُتُب النَّحو، وأدوات المعاني، وكُتُب التَّفسير، ومعاني القرآن وإعرابه، وكُتُبِ علوم القرآن، وشروح الحديث.

والدِّراسة تقع في (سبعة) مباحث، تسبقها مُقدِّمة فمدخل، وتقفوها خاتمة، والمباحث السَّبعة جاءت على النحو الآتي:

المبحث الأوَّل: الاستعلاء بـ(على)

المبحث الثَّاني: الاستعلاء بـ(الباء).

المبحث الثَّالث: الاستعلاء بـ(اللَّام).

المبحث الرَّابع: الاستعلاء بـ(عن).

المبحث الخامس: الاستعلاء بـ(في).

المبحث السَّادس: الاستعلاء بـ(مِنْ).

المبحث السَّابع: الاستعلاء بـ(إلى).

أمَّا الخاتمة فذكرت فيها أهمَّ النَّتائج التي توصَّلَتْ إليها الدِّراسة.

وقد قدمتُ مبحث (على) في الدِّراسة؛ لأنَّها الأصل في الدِّلالة على معنى الاستعلاء، ثُمَّ رتَّبت بقيَّة المباحث بعدها وفق حروف المعجم مُراعيًا في ذلك عدد الأحرف.

أمَّا عن المنهج الذي سرت عليه في هذه الدِّراسة، فقد جمعت فيه بين المنهجين الوصفيّ والتحليليّ، حيث قمت بجمع المادَّة العلميَّة، وتصنيفها، ثُمَّ تحليلها، والتَّدليل عليها بالشَّواهد القرآنيَّة، والأحاديث النَّبويَّة، وكلام العرب.

وختامًا: الله أسألُ أن يجعل عملنا هذا خالصًا لوجهه الكريم، وأن ينفعنا به في الدَّارين، وأن يكتب لنا فيه القبول، فإنَّه لا ينفعُ العبد إلَّا ما مَنَّ بقبوله، هو مولانا نِعْم المولى ونِعْم النَّصير.

مَدْخَل:

تُعدَّ ظاهرة (التَّضمين)[1] من الظَّواهر اللُّغويَّة المتشعِّبة التي تميَّزت بها لُغتنا العربيَّة، تفاوتت فيها آراء العلماء، وتشعَّبت فيها مذاهب النَّحويِّين؛ لأنَّ هذه الظَّاهرة وثيقة الصِّلة بظاهرة التعدِّي، أعني: تعدِّي الفعل بحرف الجرِّ؛ إذْ إنَّ كلَّ فعلٍ مُتعدٍّ بحرفٍ، الأصل فيه أن يتعدَّى بشكلٍ عامٍّ بحرفِ جرٍّ معيَّنٍ، وقلَّما يتعدَّى بحرفين؛ لذلك فإنَّ وجود أفعالٍ مُتعدِّيةٍ بغير الحرف المعَيَّن لها، يُثير إشكاليَّةً مُتَّصلَة بظاهرة (التَّضمين)، وفي ضوء ذلك انقسم النَّحويُّون في المسألة **إلى مذهبين:**

المذهب الأوَّل: يرى أصحابُهُ أنَّ حروف الجرِّ لا ينوب بعضُها مناب بعضٍ، بل إنّ كلَّ حرفٍ له معنىً يختصُّ به دون غيره، لا يُشاركه في هذا المعنى حرفٌ آخر، كاختصاص (الباء) بمعنى: (الإلصاق)، و (اللَّام) بمعنى: (الاختصاص)، و (عن) بمعنى: (المجاوزة)، و (في) بمعنى: (الظَّرفيّة)، و (مِن) بمعنى: (ابتداء الغاية في المكان)، و (إلى) بمعنى: (انتهاء الغاية في الزَّمان أو المكان)، و (على) بمعنى: (الاستعلاء حسًّا أو معنىً).

وما ورد خلاف ذلك تأوَّلوا له، وضمَّنوا الفعل معنى فعلٍ آخرَ، فيتعدَّى تعديته، وهو المراد بـ (التَّضمين) إذا أُطلِق من غير تقييدٍ، وتكون وظيفةُ حرف الجرِّ قائمةً على إتمام معنى الفعل في سياق الكلام، قال ابن جنِّيّ: "اعْلم أنَّ الفعل إذا كان بمعنى فعلٍ آخرَ، وكان أحدُهما يتعدَّى بحرفٍ والآخرُ بآخرَ، فإنَّ العرب قد تتَّسع

---

١ – عرَّفه ابنُ هشامٍ الأنصاريّ، فقال: "قد يُشْرِبون لفظًا معنى لفظٍ فيُعطونه حكمه، ويُسمَّى ذلك (تضمينًا).

وَفَائِدَته: أَن تُؤدِّي كلمةٌ مؤدَّى كَلِمَتَيْنِ"، وذلك كقوله تعالى: (أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ)[سورة البقرة: ١٨٧]، حيث "ضُمِّن (الرَّفَث) معنى: (الإِفضَاء) فعُدِّي بـ (إلى) مِثْل: (وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ)[سورة النساء: ٢١]، وإِنَّما أصل (الرَّفَث) أَن يتَعَدَّى بـ (البَاء)، يُقَال: (أرفث فلانٌ بامرأته)".[ينظر: مغني اللبيب ٨٩٧].

فتُوقِع أحدَ الحرفين موقِعَ صاحبِه إيذانًا بأنَّ هذا الفعل في معنى ذلك الآخر؛ فلذلك جيء معه بالحرف المعتاد مع ما هو في معناه"[١].

ويقول ابن جنِّيّ في موضعٍ آخرَ: "باب الحمل على المعنى بحرٌ لا يُنْكَش، ولا يُفْثج، ولا يُؤبى، ولا يُغَرَّض، ولا يُغضغض، وقد رأينا وجهه، ووكَلْنا الحال إلى قوة النَّظر وملاطفة التَّأوّل.

ومنه بابٌ من هذه اللُّغة واسعٌ، لطيفٌ، طريفٌ، وهو اتصال الفعل بحرفٍ ليس ممَّا يتعدَّى به؛ لأنَّه في معنى فعلٍ يتعدَّى به، من ذلك قوله تعالى: (أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ)، لَمَّا كان في معنى الإفضاء عدَّاه بـ (إلى)"[٢].

المذهب الثَّاني: يرى أصحابُهُ أنَّ الفعل إذا تعدَّى بحرف جرٍّ على غير أصله، يكون فيه الحرفُ مضمَّنًا معنى حرف جرٍّ آخرَ، أي: أنّ (التَّضمين) يكون في الحرف لا في الفعل، وهو ما يُعرف عندهم: بنيابة الحروف بعضها عن بعضٍ، نحو أن تكون (إلى) بمعنى: (مع) في قوله تعالى: ﴿مَنۡ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾[٣]، أي: مع الله، ونحو أن تكون (الباء) بمعنى: (عن) في قوله تعالى: ﴿فَسۡـَٔلۡ بِهِۦ خَبِيرٗا﴾[٤]، أي: عنه خبيرًا.

وقد تنبَّه بعضُ النَّحويِّين إلى أنَّ بعض الأدوات تدلُّ على أكثر من معنى وذلك من خلال السِّياق التي ترد فيه بلا تضمينٍ لفعلٍ آخر، أو استعمال حرفٍ نيابةً عن حرفٍ آخر، وممَّن ذهب إلى القول بأنَّ الأداة تأتي لمعنىً آخر غير المعنى الذي اشتُهرت به، والسِّياق هو الموجِّه لذلك المعنى، يُونُس بن حبيب، قال الأخفش: "وزعم يُونُس

---

١ - ينظر: الخصائص ٢/ ٣١٠.

٢ - ينظر: الخصائص ٢/ ٤٣٧.

٣ - ينظر: سورة الصف: ١٤.

٤ - ينظر: سورة الفرقان: ٩٥.

أنَّ العرب تقول: (نزلت في أبيك) تريد: (عليه)، وتقول: (ظفِرتُ عليه)، أي: (بِهِ) و (رضيتُ عليه)، أي: (عَنْه)"[١].

وقال -أيضًا-: "قال يُونُس: إنَّ (مِن طَرْفٍ) مثل: بِطَرْفٍ، كما تقول العرب: (ضربتُه في السَّيْف)، و (بِالسَّيْفِ)"[٢].

- وممَّن ذهب إلى القول بذلك -أيضًا- أبو الحسن الأخفش، فقال: "تكون (إلى) في موضع (مَعَ) نحو: ﴿مَنۡ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾[٣]، كما كانت (مِن) في معنى (على) في قوله: ﴿وَنَصَرۡنَٰهُ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ﴾[٤]، أي: على القوم، وكما كانت (الباء) في معنى (على) في قوله: (مَرَرتُ بِهِ) و (مَرَرْتُ عليه)، وفي كتاب الله -عزَّ وجلَّ- : ﴿مَّنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ بِدِينَارٍ﴾[٥]، يقول: على دينار، وكما كانت (في) في معنى (على)، نحو: ﴿فِي جُذُوعِ ٱلنَّخۡلِ﴾[٦]، يقول: على جُذوعِ النَخْل"[٧].

- وقال في موضعٍ آخر: "وذا عندي كنحو ما يجوز من (الباء) في مكان (إلى) في قوله تعالى: ﴿وَقَدۡ أَحۡسَنَ بِيٓ إِذۡ أَخۡرَجَنِي مِنَ ٱلسِّجۡنِ﴾[٨]، وإنّما هو: أحسن إليَّ، وفي مكان (على) في قوله: ﴿فَأَثَٰبَكُمۡ غَمَّۢا بِغَمٍّ﴾[٩]، إنَّما هو: غمًّا على غَمٍّ، وقوله: ﴿

---

١ – ينظر: معاني القرآن للأخفش ١/ ٥١.

٢ – ينظر: معاني القرآن للأخفش ٢/ ٥١٢.

٣ – ينظر: سورة آل عمران: ٥٢.

٤ – ينظر: سورة الأنبياء: ٧٧.

٥ – ينظر: سورة آل عمران: ٧٥.

٦ – ينظر: سورة طه: ٧١.

٧ – ينظر: معاني القرآن للأخفش ١/ ٥١.

٨ – ينظر: سورة يوسف: ١٠٠.

٩ – ينظر: سورة آل عمران: ١٥٣.

﴿ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ ﴾ [١]، أي: على قِنطارٍ، كما تقول: مررتُ بِهِ، ومررت عَلَيْهِ" [٢].

- كذلك ذهب الزَّجَّاجيُّ إلى أنَّ (اللَّام) أتت مكان (على)، فقال: " (اللَّام) مكان (على)، قال الله -عزَّ وجلَّ-: ﴿ وَلَا تَجْهَرُواْ لَهُۥ بِٱلْقَوْلِ ﴾ [٣]، أي: عليه، وتقول العرب: (سقط لِفيه) أي: على فِيه" [٤].

- وذكر ابنُ مالكٍ [٥] أنَّ أبا عليٍّ الفارسيّ ذهب إلى أنَّ (الباء) أتت مُوافِقةً لـ (مِن) التبعيضيّة الثانية في قول الشاعر [٦]:

فلثمتُ فاها آخِذًا بقُرُونها *** شُرْبَ النَّزِيفِ بِبَرْدِ ماءِ الحَشْرَجِ

أراد: شُرْبَ النَّزِيفِ مِنْ بَرْدِ ماءِ الحَشْرَجِ.

- وابنُ جنِّيّ القائل بـ (التَّضمين) في (الخصائص) يذهب في (المحتسب) إلى القول بأنَّ (اللَّام) جاءت دالَّةً على معنى: (عند) في قراءة قوله تعالى: ﴿ بَلْ كَذَّبُواْ بِٱلْحَقِّ لَمَّا جَآءَهُمْ ﴾ [٧]، حيث قرأ الجحدريّ بكسر اللَّام وتخفيف الميم: (لِمَا جَاءَهُمْ)، ولم ينصّ ابن جنِّيّ على تضمين فعلٍ، أو نيابةٍ عن حرفٍ، فقال: "معنى (لِمَا جَاءَهُم)، أي: عند مجيئه إيّاهم، كقولك: أعطيته ما سأل لطلبه، أي: عند طلبه، ومع طلبه، وفعلتُ هذا لأوَّل وقتٍ، أي: عند، ومعه، وكقولك في التَّاريخ: لخمسٍ خَلَون، أي:

---

١ - ينظر: سورة آل عمران: ٧٥.

٢ - ينظر: معاني القرآن للأخفش ١/ ١٤٠.

٣ - ينظر: سورة الحجرات: ٢.

٤ - ينظر: حروف المعاني ٧٥.

٥ - ينظر: شرح التسهيل ٣/ ١٥٢.

٦ - نُسب لأكثر من شاعر، وهو من شواهد شرح التسهيل ٣/ ١٥٢، ومغني اللبيب ١٤٣، وهمع الهوامع ٢/ ٤١٩.

٧ - ينظر: سورة ق: ٥.

عند خمسٍ خَلَون، أو مع خمسٍ خَلَون، فرجع ذلك المعنى إلى معنى القراءة العامَّة: (لَمَّا جَاءَهُمْ)، أي: وقت مجيئه إيَّاهم"[١].

– وذهب ابنُ مالكٍ في (التَّسهيل) و (شرح التَّسهيل) إلى القول بأنَّ الأداة تأتي (مُوافقةً) لأداةٍ أُخرى في المعنى، ونصَّ على ذلك في أكثرَ من أداةٍ، من ذلك على سبيل المثال لا الحصر:

قوله: " (مِن) لابتداء الغاية مُطلقًا، ... ولموافقة الباء، ولموافقة في، وإلى..."[٢].

وقوله: " (اللَّام) للمِلك، ... ولموافقة في، وعند، وإلى، وبعد، وعلى، ومِن"[٣].

[٣].

وقوله: " (الباء) للإلصاق، ... ولموافقة عن، وعلى، ومِن التبعيضيّة"[٤].

وقوله: " (في) للظَّرفيَّة حقيقةً ومجازًا، ... ولموافقة على، والباء"[٥].

وقوله: " (عن) للمجاوزة، وللبدل، وللاستعلاء، ... ولموافقة بعد، وفي"[٦].

– كذلك ذهب ابنُ هشامٍ الأنصاريّ إلى متابعة ابنِ مالكٍ في مصطلح (الموافقة)، وزاد مصطلح (المرادفة) وهو أنّ الأداة تأتي مُرادفةً للأداة الأخرى في المعنى، وبيَّن ذلك في أكثر من أداةٍ، من ذلك على سبيل المثال:

قوله في معاني (إلى): "الرَّابع: مُرادفة (اللَّام)"[٧].

---

١ – ينظر: المحتسب ٢/ ٢٨٢.

٢ – ينظر: شرح التسهيل ٣/ ١٣٠.

٣ – ينظر: شرح التسهيل ٣/ ١٤٤.

٤ – ينظر: شرح التسهيل ٣/ ١٤٩.

٥ – ينظر: شرح التسهيل ٣/ ١٥٥.

٦ – ينظر: شرح التسهيل ٣/ ١٥٨.

٧ – ينظر: مغني اللبيب ١٠٤.

وقوله في معاني (عن):"الخامس: مُرادفة (بعد) ... مُرادفة (مِن) ... مُرادفة (الباء) ..." [١].

وقوله في معاني (في): "الخامس مُرادفة (الباء) ...مُرادفة (إلى) ...مُرادفة (مِن) ..." [٢].

وقوله في معاني (مِن): " السَّادس مُرادفة (عن) ...مُرادفة (الباء) ..." [٣].

إذًا فما مفهوم مصطلح (الموافقة) عند ابن مالكٍ؟ وما مفهوم (المرادفة) عند ابن هشامٍ؟

عرَّف الشَّريف الجرجانيّ مفهوم الموافقة، فقال: "هو ما يُفهم من الكلام بطريق المطابقة" [٤].

وعرَّف مفهوم المترادف، فقال: "ما كان معناه واحدًا وأسماؤه كثيرة" [٥].

وعرَّفه أبو البقاء الكفويّ، فقال: "المترادفان يُفيدان فائدةً واحدةً من غير تفاوتٍ" [٦].

وبناءً على ما ذكره ابنُ مالكٍ، وابنُ هشام الأنصاريّ من مُوافقة الأداة للأداة الأُخرى ومُطابقتها لها في المعنى، وكذلك ترادف الأدوات على معنىً واحدٍ، جاءت هذه الدِّراسة لتُجلِّي معنى (الاستعلاء في العربيَّة) من خلال الأدوات التي جاءت مُوافقةً لـ(على) في الدِّلالة على معنى الاستعلاء، والله أعلم.

---

١ - ينظر: مغني اللبيب ١٩٧، ١٩٨.

٢ - ينظر: مغني اللبيب ٢٢٤، ٢٢٥.

٣ - ينظر: مغني اللبيب ٤٢٣.

٤ - ينظر: التعريفات ٢٢٤.

٥ - ينظر: التعريفات ١٩٩.

٦ - ينظر: الكليات ٣١٥.

المبحث الأوَّل: الاستعلاء بـ (على):

حرفُ الجرِّ (على) يدلُّ على معنى: الاستعلاء، وهو أصل معانيها، ولم يُثبت له أكثر البصريِّين غير هذا المعنى، وتأوّلُوا ما أوهم خلافه، والاستعلاءُ بـ (على) إمَّا أن يكون حقيقةً (حسًّا)، نحو: طلع فلانٌ على السقف، واستوى على الجبل، وإمَّا أن يكون معنىً، نحو: له عليَّ معروفٌ، وخرقتُ على فلانٍ ثوبَهُ، قال سيبويه: " أمَّا (على) فاستعلاءُ الشيءِ، تقول: هذا على ظهر الجبل، وهي على رأسه، ويكون أن يُطْوى أيضًا مُستعليًا، كقولك: مرّ الماءُ عليه، وأمررتُ يديَ عليه.

وأمَّا: مررتُ على فلانٍ، فجرى هذا كالمثَل؛ وعلينا أميرٌ، كذلك، وعليه مالٌ، أيضًا، وهذا؛ لأنَّه شيءٌ اعتلاه، ويكون: مررتُ عليه، أن يريد: مروره على مكانه، ولكنّه اتسع.

وتقول: عليه مالٌ، وهذا كالمثَل، كما يثبت الشيء على المكان، كذلك يثبت هذا عليه، فقد يتَّسع هذا في الكلام ويجيء كالمثَل" [١].

وقد خَرَجَتْ (على) عن معنى الاستعلاء إلى معانٍ أُخر [٢]، ومن شواهد استعمال (على) للاستعلاء حسًّا، وهو الغالب فيها، قوله تعالى: ﴿ وَعَلَيْهَا وَعَلَى ٱلْفُلْكِ تُحْمَلُونَ ﴾ [٣]، قال الرَّازيُّ: "لِمَ لَمْ يَقُلْ: (وَفِي الْفُلْكِ)؟، كما قال: ﴿ قُلْنَا ٱحْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ﴾ [٤].

---

١ – ينظر: الكتاب ٤/ ٢٣٠، وينظر: رصف المباني ٤٣٣، والجنى الداني ٤٧٦.

٢ – من تلك المعاني: المصاحبة، والمجاوزة، والتعليل، والظرفية، وموافقة من، والباء، وتكون زائدة. ينظر: الأزهية ٢٧٥، وشرح التسهيل ٣/ ١٦٢، وجواهر الأدب ٣٧٥، والجنى الداني ٤٧٦، ومغني اللبيب ١٥٢.

٣ – ينظر: سورة المؤمنون: ٢٢، وينظر: شرح التسهيل ٣/ ١٦٢.

٤ – ينظر: سورة هود: ٤٠.

والجوابُ: أنَّ كلمة (على) للاستعلاء، فالشَّيْءُ الَّذي يُوضَعُ في الفُلك كما يصحُّ أن يُقال: وُضِعَ فيه، يصحُّ أن يُقال: وُضِعَ عليه، ولمَّا صحّ الوجهان كانت لفظة (على) أولَى حتَّى يتمَّ المرادُ في قوله: ﴿ وَعَلَيْهَا وَعَلَى ٱلْفُلْكِ تُحْمَلُونَ ﴾ "[١].

- ومِثْله قوله تعالى: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾[٢]، قال البيضاويّ: " كُلُّ مَنْ عَلَيْها: مَن على الأرض مِن الحيوانات أو المرَّكبات،... أو مِن الثَّقلين فانٍ"[٣].

- ومِثْله -أيضًا- قولُه تعالى: ﴿ أَوْ أَجِدُ عَلَى ٱلنَّارِ هُدًى ﴾[٤]، قال الرَّازيّ: "معنى الاستعلاءِ على النَّارِ: أنَّ أهلَ النَّارِ يَسْتَعْلُونَ المكانَ القريبَ منها؛ ولأنَّ المُصطَلِينَ بها إذا أحاطُوا بها كانوا مُشرِفِين عَلَيْهَا"[٥].

- ومن هذا النَّوع في الشِّعر قول الأعشى ميمون[٦]:

تُشَبُّ لِمَقْرورَيْنِ يَصْطَلِيانِها، ... **وباتَ عَلَى النارِ النَّدَى والمحلِّقُ**

ومن شواهد استعمال (على) للاستعلاء معنىً، قوله تعالى: ﴿ تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾[٧]، قال الواحديُّ: " أي: لم نجعلهم سواءً في الفضيلة وإن استووا في القيام بالرِّسالة، ﴿ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ ﴾ وهو موسى عليه السلام، ﴿ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ ﴾، يعني: محمّدًا ﷺ أُرسل إلى النَّاس كافَّةً "[٨].

---

١ - ينظر: مفاتيح الغيب ٢٧/ ٥٣٤، وينظر: شرح التسهيل ٣/ ١٦٢، ومغني اللبيب ١٥٢.

٢ - ينظر: سورة الرحمن: ٢٦، وينظر: شرح التسهيل ٣/ ١٦٢.

٣ - ينظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي ٥/ ١٧٢.

٤ - ينظر: سورة طه: ١٠.

٥ - ينظر: مفاتيح الغيب ٢٢/ ١٦، وينظر: الكشاف ٣/ ٥٣، وأنوار التنزيل للبيضاوي ٤/ ٢٤، والبحر المحيط ٧/ ٣١٤، وإرشاد العقل السليم لأبي السعود٦/ ٦، وروح المعاني ٨/ ٤٨١.

٦ - ينظر ديوانه: ١٢٠، والبيت من شواهد مغني اللبيب ١٥٣.

٧ - ينظر: سورة البقرة: ٢٥٣، وينظر: شرح التسهيل ٣/ ١٦٢.

٨ - ينظر: الوجيز في تفسير الكتاب العزيز للواحدي ١/ ١٨٢.

– ومِثْله –أيضًا– قوله تعالى: ﴿ وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنۢبٌ فَأَخَافُ أَن يَقْتُلُونِ ﴾[١]، قال الرَّازيُّ: "لقائلٍ أن يقول: قولُ مُوسى عليه السلام: ﴿ وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنۢبٌ ﴾ ، هل يدُلُّ على صُدُور الذَّنب منه؟ جوابُهُ: لا، والمرادُ: لهم عليَّ ذَنْبٌ في زعمهم"[٢].

– ومن هذا النَّوع في السُّنَّة النَّبويَّة قوله ﷺ: "اللَّهُمَّ أنت ربِّي لا إله إلا أنت، خَلَقْتَنِي وأنا عبدُك **وأنا على عَهْدِكَ وَوَعْدِكَ ما اسْتَطَعْتُ** ..."[٣].

– ومنه في الشِّعر قولُ النَّمِرِ بن تَوْلَبٍ[٤]:

فَيْومٌ علينا ويْومٌ لنا ... ويومٌ نُسَاءُ ويومٌ نُسَرّ

قال ابنُ مالكٍ[٥]: "ومن هذا النَّوع –أي: استعمال (على) للاستعلاء معنىً– وقوعُ (على) بعد (وَجَبَ) وشبهه؛ لأنّ (وَجَبَ عليك) مقابلٌ لـ (وَجَبَ لك)، وكذا وقوعها بعد (كَذَبَ) وشبهه؛ ومن الاستعلاء المعنويّ وقوعها بعد (كَبُر، وضَعُف، وعَسُر، وعَظُم، ممّا فيه معنى (ثَقُل)، وكذلك ما دلَّ على معنى تمكُّنٍ، نحو: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ﴾[٦]".

---

١ – ينظر: سورة الشعراء: ١٤.

٢ – ينظر: مفاتيح الغيب ٢٤/ ٤٩٤.

٣ – ينظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري ٢٢/ ٢٧٨، (بابُ أَفْضَلِ الاسْتِغْفارِ) حديث (٦٣٠٦).

٤ – ينظر ديوانه: ٥٧، والبيت من شواهد الكتاب ١/ ٤٤.

٥ – ينظر: شرح التسهيل ٣/ ١٦٣،١٦٢.

٦ – ينظر: سورة البقرة: ٥.

المبحث الثَّاني: الاستعلاء بـ (الباء):

حرف الجرِّ (الباء) يدلُّ على معنى: الإلصاق، وهو أصل معانيها، قيل: وهو معنىً لا يُفارقها، والإلصاق إمّا أن يكون حقيقيًّا، نحو: أمسكتُ الحبلَ بيدي، وإمّا أن يكون مجازيًّا، نحو: مررتُ بزيدٍ [١]، ولهذا اقتصر عليه سيبويه، فقال: "وباءُ الجرِّ: إنّما هي للإلزاق والاختلاط، وذلك قولك: خرجت بزيدٍ، ودخلت به، وضربته بالسَّوط؛ ألزقت ضربك إياه بالسَّوط، فما اتَّسَع من هذا في الكلام فهذا أصله". [٢]

وقد جاءت (الباء) لمعانٍ كثيرةٍ[٣]، منها مُوافقةُ (على) في الدِّلالة على الاستعلاء[٤]، وقد جاءت الأدلَّةُ والشَّواهدُ تُؤيِّد مجيء (الباء) مُوافقةً لـ (على) في الاستعلاء، ومن شواهد ذلك قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا ﴾[٥]، حيث ذهب طائفةٌ من النَّحويِّين والمفسِّرين[٦] إلى أنَّ (الباء) في قوله (بِقِنْطَارٍ) وقوله (بِدِينَارٍ):

---

١ - ينظر: شرح التسهيل ٣/ ١٤٩،ورصف المباني ٢٢٠، والجنى الداني ٣٦، ومغني اللبيب ١٠٦.

٢ - ينظر: الكتاب ٤/ ٢١٧.

٣ - من تلك المعاني: التعدية، والسببية، والاستعانة، والمصاحبة، والتعليل، والظرفية، والبدل، والمقابلة، والمجاوزة، والتبعيض، والقسم، والغاية، والتوكيد. ينظر: الأزهية ٢٨٣، وشرح المفصل ٨/ ٢٢، وشرح التسهيل ٣/ ١٤٩، ورصف المباني ٢٢٠، وجواهر الأدب ٤٣، والجنى الداني ٣٦، ومغني اللبيب ١٠٦

٤ - ينظر: شرح التسهيل ٣/ ١٥٢، والجنى الداني ٤٢، ومغني اللبيب ١١٠.

٥ - ينظر: سورة آل عمران: ٧٥.

٦ - ينظر: معاني القرآن للأخفش ١/ ٢٢٤،١٤٠، وجامع البيان ١/ ٣١٣، والنكت والعيون للماوردي ١/ ٤٠٢، وزاد المسير ١/ ٢٩٥، وشرح التسهيل ٣/ ١٥٢، والجنى الداني ٤٢، ومغني اللبيب ١١٠، والبرهان للزركشيّ ٤/ ٢٥٧، وروح المعاني ٢/ ١٩٤، والتحرير والتنوير ٣/ ٣٨٥.

جاءت مُوافقةً لـ (على) في الاستعلاء، أي: **على قنطارٍ، وعلى دينارٍ**، كذا قال الأخفش، وجعل مثْلَه قولَهم: " **(مررتُ بِهِ)**"[١]، أي: **عليه**.

قلت: ذهب بعض النَّحويِّين[٢] إلى أنَّ الأصل في الفعل (أَمِن) أن يُعدَّى بـ (على)، وقد عُدِّي بها كثيرًا، والدَّليل على ذلك، قوله تعالى: ﴿ مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَىٰ يُوسُفَ ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿ هَلْ ءَامَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَآ أَمِنتُكُمْ عَلَىٰٓ أَخِيهِ مِن قَبْلُ ﴾[٤]، وعليه جاء الفعل (آمن) معدَّىً بالباء الموافقة لـ (على) في الاستعلاء.

– ويرى بعض النَّحويِّين[٥] أنَّ (الباء) في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا مَرُّوا۟ بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ ﴾[٦]، جاءت مُوافقةً لـ (على) في الاستعلاء، أي: **مرُّوا عليهم**، مستدلِّين على على ذلك بقوله تعالى: ﴿ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا ﴾[٧]، وقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّكُمْ لَتَمُرُّونَ عَلَيْهِم مُّصْبِحِينَ ﴾[٨]، حيث عُدِّيَ الفعلُ (مرَّ) بـ (على)، ويُوضِّح ذلك قول الطَّبريّ: "قد تدخل (الباء) مكانَ (على)، و (على) مكانَ (الباء)، كما يُقال: مررت بفُلانٍ، ومررت على فُلانٍ، بمعنًى واحدٍ"[٩].

---

١ – ينظر: معاني القرآن للأخفش ١/ ١٤٠، وينظر: شرح التسهيل٣/ ١٥٢.

٢ – ينظر: شرح التسهيل٣/ ١٥٢، والبحر المحيط ٣/ ٢٢٠، والجنى الداني ٤٢، ومغني اللبيب ١١٠، واللباب في علوم الكتاب ٥/ ٣٣٥.

٣ – ينظر: سورة يوسف: ١١.

٤ – ينظر: سورة يوسف: ٦٤.

٥ – ينظر: شرح التسهيل ٣/ ١٥٢، والجنى الداني ٤٢، ومغني اللبيب ١١١، والبرهان للزركشي ٤/ ٢٥٧.

٦ – ينظر: سورة المطففين: ٣٠.

٧ – ينظر: سورة يوسف: ١٠٥.

٨ – ينظر: سورة الصافات: ١٣٧.

٩ – ينظر: جامع البيان ١/ ٣١٣.

- كذلك ذهب جمْعٌ من المفسِّرين [١] إلى أنَّ (الباء) في قوله تعالى: ﴿ فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ ﴾ [٢]، جاءت مُوافقةً لـ (على) في الاستعلاء، والمعنى المراد من الآية هو: إنّما يسّرنا القرآن **على لسانك**؛ لتقرأَهُ عليهم، وتخبرَهُم بذلك؛ لكي يتّعظوا فيُؤمنوا به.

- وذهب بعض النَّحويِّين والمفسِّرين [٣] إلى أنّ (الباء) في (بِهِمُ) في قوله تعالى: ﴿ يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَعَصَوُاْ ٱلرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ ٱلْأَرْضُ ﴾ [٤]، جاءت مُوافقةً لـ (على) في الاستعلاء، والمعنى: تنشّق الأرض **فتُسوّى عليهم**، قال النَّحاس: "رُوِي عن الحسن في قوله: (تُسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ)، قال: تنشق فتسوى عليهم، يذهب إلى أنّ **معنى (بهم)**: **(عليهم)**، فتكون (الباء) بمعنى: (على)" [٥].

وقال الثعلبيُّ:"... يعني: لو تَحرَّكتِ الْأَرْضُ فَسَاروا فِيهَا، وَعَادُوا إليها كما خرجوا منها، ثُمَّ تُسَوَّى عليهِمْ حتّى تعْلُوهُم" [٦].

- وممَّا استُدلَّ به على مجيء (الباء) مُوافقةً لـ (على) في الاستعلاء، قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَواْ ﴾[٧]، قال أبو حيّان: "هي بمعنى (على)، أي: **فإنْ آمَنُوا على مثْل ما آمَنْتُمْ به**، وَكَوْنُ (الباءِ) بمعنى (على)، قد قيل به، وممَّن

---

١ - ينظر: بحر العلوم للسمرقندي ٢/ ١٧٤، والوسيط في تفسير القرآن المجيد للواحدي ٤/ ٩٣، والتبيان في إعراب القرآن ٢/ ٨٨٣، والجامع لأحكام القرآن ١١/ ١٦٢، وأنوار التنزيل ٤/ ٢١، والبحر المديد لابن عجيبة ٣/ ٣٦٨، وفتح القدير ٣/ ٤١٧.

٢ - ينظر: سورة مريم: ٩٧.

٣ - ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٥/ ١٩٨، والبحر المحيط ٣/ ٦٤٧، والدر المصون ٣/ ٦٨٥، واللباب في علوم الكتاب ٦/ ٣٨٨.

٤ - ينظر: سورة النساء: ٤٢.

٥ - ينظر: معاني القرآن للنحاس ٢/ ٩١.

٦ - ينظر: الكشف والبيان للثعلبي ٣/ ٣١٠، وينظر: معالم التنزيل ١/ ٦٢٥، وفتح القدير ١/ ٥٩٣.

٧ - ينظر: سورة البقرة: ١٣٧.

قال به ابنُ مالكٍ، قال ذلك في قوله تعالى: ﴿ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ ﴾ ، أي: على قنطارٍ"[١].

- كذلك ذهب الأخفش [٢] إلى أنَّ (الباء) في قوله: (بِكُلِّ صِرَاطٍ) في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْعُدُواْ بِكُلِّ صِرَٰطٍ تُوعِدُونَ وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾[٣]، جاءت مُوافقةً لـ (على) في الاستعلاء، والمعنى: **"على كُلِّ صِراطٍ تُوعِدُون"**، وبه قال الفَرَّاء[٤]، قال أبو حيَّان: "قال أبو الحسنِ، والفرَّاءُ، والفارسِيُّ:... (الباء) بمعنى (على) (على) في قوله: ﴿ وَلَا تَقْعُدُواْ بِكُلِّ صِرَٰطٍ ﴾ ، أي: على كُلِّ صراطٍ"[٥].

- وذهب الأخفش -أيضًا- إلى أنَّ (الباء) جاءت بمعنى (على) في قوله تعالى: ﴿ فَأَثَٰبَكُمْ غَمًّا بِغَمٍّ ﴾[٦]، فقال: "إنّما هو: **(غمًّا على غَمٍّ)**"[٧].

- ومن شواهد مجيء (الباء) مُوافقةً لـ (على) في الدِّلالة على الاستعلاء في كلام العرب في النَّثر، ما رواه الفرَّاءُ، فقال: "العربُ تجعل (الباء) في موضع (على): **(رميت على القوس، وبالقوس)**، و **(جئت على حالٍ حسنةٍ، وبحالٍ حسنةٍ)** ".[٨]

ومن شواهد مجيئها بمعنى (على) في الشِّعر قول راشد بن عبد الله (رضي الله عنه): [٩]

---

١ - ينظر: البحر المحيط ١/ ٦٥٢.

٢ - ينظر: معاني القرآن للأخفش ١/ ٣٣٤.

٣ - ينظر: سورة الأعراف: ٨٦.

٤ - ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٣٨٥.

٥ - ينظر: البحر المحيط ٥/ ١٢٨، وينظر: المحرر الوجيز لابن عطية ٢/ ٤٣٥، والدر المصون ٥/ ٤٠٢.

٦ - ينظر: سورة آل عمران: ١٥٣.

٧ - ينظر: معاني القرآن للأخفش ١/ ١٤٠، وينظر: الكشف والبيان ٣/ ١٨٦، وزاد المسير ١/ ٣٣٦.

٨ - ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٣٨٦.

٩ - ينظر البيت في: الصاحبي ٦٨، والجنى الداني ٤٣، ومغني اللبيب ١٤٢، وهمع الهوامع ٢/ ٤٢٠، وشرح وشرح شواهد المغني ١/ ٣١٧.

أَرَبٌّ يَبولُ الثُّعلُبَانُ بِرأسهِ ... لقَدْ هَانَ مَنْ بالتْ عليهِ الثَّعالبُ

حيث أتت (الباء) في (برأسه) الواقعة بعد الفعل (يبول) مُوافقةً لـ (على) في الاستعلاء [1]، قال ابن هشامٍ الأنصاريّ، بدليل تمامه: [2]

لقَدْ هَانَ مَنْ بالتْ عليهِ الثَّعالبُ

أي: أنّ الفعل (بال) وقع في الشطر الثاني من البيت معدًّى بـ (على).

والذي أقول به في هذه المسألة هو أنَّ (الباء) جاءت مُوافقةً لـ (على) في الدِّلالة على معنى الاستعلاء، وهو مذهب حُذَّاق النَّحويِّين، وجماعةٍ من المفسِّرين، وشواهد القرآن الكريم، وكلام العرب شِعرًا ونثرًا، تُؤيِّد ذلك وتُقرِّره.

---

١ - ينظر: شرح التسهيل ٣/ ١٥٢، والجنى الداني ٤٣، ومغني اللبيب ١١١.

٢ - ينظر: مغني اللبيب ١٤٢.

المبحث الثَّالث: الاستعلاء بـ (اللَّام):

جاءت (اللَّام) الجارَّة في كلام العرب لمعانٍ كثيرةٍ ومتشَّعِّبة [١]، ومن أشهر معانيها (الاختصاص)، نحو: الجنّةُ للمؤمنين، والمنبرُ للخطيب [٢]، قال المراديّ: "التَّحقيق أنّ معنى (اللَّام) في الأصل، هو الاختصاص، وهو معنىً لا يُفارقها، وقد يَصحبُه معانٍ أُخر، وإذا تُؤُمِّلتْ سائرُ المعاني المذكورة وُجِدتْ راجعة إلى الاختصاص، وأنواع الاختصاص مُتعدِّدَةٌ" [٣].

وقد عدَّدَ بعضُ النَّحويِّين لـ (اللَّام) أكثرَ من ثلاثين معنىً، منها مُوافقةُ (على) في الاستعلاء، وقد تضافرت الأدلَّةُ والشَّواهدُ المؤيِّدة لمجيء (اللَّام) مُوافقةً لـ (على) في الاستعلاء، ومن شواهد ذلك قوله تعالى: ﴿ إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا ﴾[٤]، حيث ذهب بعضُ النَّحويِّين إلى أنَّ (اللَّام) في قوله: (لِلْأَذْقَانِ) جاءت مُوافقةً لـ (على) في الاستعلاء الحقيقيّ [٥]، والمعنى: **يقعون ويسقطون على الوجوه سُجّدًا** [٦].

---

١ – من تلك المعاني: الاختصاص، والاستحقاق، والملك، والتمليك، وشبه التمليك، والتعليل، والتبيين، والنسب، والقسم، والتعدية، والصيرورة، والتعجب، والتبليغ، وموافقة إلى، وفي، وعند، وبعد، ومع، وعن. ينظر: حروف المعاني للزجاجي ٤٠، وسر صناعة الإعراب ٢/ ٥، والأزهية ٢٨٧، ورصف المباني ٢٩٣، وشرح التسهيل ٣/ ١٤٤، والجنى الداني ٩٥، ومغني اللبيب ٢٢٨، وجواهر الأدب ٦٩.

٢ – ينظر: رصف المباني ٢٩٤، والجنى الداني ٩٦، ومغني اللبيب ٢٢٩.

٣ – ينظر: الجنى الداني ١٠٩.

٤ – ينظر: سورة الإسراء: ١٠٧.

٥ – ينظر: شرح التسهيل ٣/ ١٤٧، ومغني اللبيب ٢٣٣.

٦ – ينظر: بحر العلوم ٢/ ٣٣٢، والكشف والبيان ٦/ ١٤٠، ومعالم التنزيل ٣/ ١٦٧، وزاد المسير ٣/ ٥٩.

- كذلك ذهب بعضُ النَّحويِّين [١] والمفسِّرين [٢] إلى أنّ (اللَّام) في (لِلْجَبِينِ) في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّآ أَسۡلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلۡجَبِينِ ﴾ [٣]، جاءت مُوافقةً لـ (على) في الاستعلاء الحقيقيّ، وفي معنى الآية: يقول ابنُ عبَّاسٍ: **أضْجَعه على جبينه** على الأرض [٤]، وقال قُطرب: **وضع جبينه على تلٍّ** [٥]، وقال ابنُ قتيبةَ: **صرعه على جبينه**، فصار أحد جبينيه على الأرض [٦]، وقال ابنُ كثيرٍ: " معنى (وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ): أي: **صرعَهُ على وجهه ليذبحَهُ من قفاهُ**، ولا يُشاهدَ وجهه عند ذبحه؛ ليكونَ أهون عليه". [٧]

- ويرى بعضُ النَّحويِّين [٨] والمفسِّرين [٩] أنَّ (اللَّام) في (لِجَنْبِهِ) في قوله تعالى: تعالى: ﴿ وَإِذَا مَسَّ ٱلۡإِنسَٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا لِجَنۢبِهِۦٓ أَوۡ قَاعِدًا أَوۡ قَآئِمًا ﴾ [١٠]، أتَتْ مُوافقةً لـ (على) في الاستعلاء الحقيقيّ، ومعنى (دَعَانَا لِجَنْبِهِ): أي: **على جَنْبِهِ مُضْطَجِعًا**.

---

١ - ينظر: شرح التسهيل ٣/ ١٤٧، ومغني اللبيب ٢٣٣.

٢ - ينظر: الوسيط للواحدي ٣/ ٥٢٩، النكت والعيون للماوردي ٥/ ٥٨، زاد المسير ٣/ ٥٤٦، ومعالم التنزيل ٤/ ٣٥، والجامع لأحكام القرآن ١٥/ ٩٨، ولباب التأويل في معاني التنزيل للخازن ٣/ ٢٤٥، التحرير والتنوير ٢٣/ ١٥٢.

٣ - ينظر: سورة الصافات: ١٠٣.

٤ - ينظر: الوسيط للواحدي ٣/ ٥٢٩، ومعالم التنزيل ٤/ ٣٥، والجامع لأحكام القرآن ١٥/ ٩٨، ولباب التأويل في معاني التنزيل للخازن ٣/ ٢٤٥.

٥ - ينظر: النكت والعيون للماوردي ٥/ ٥٨.

٦ - ينظر: زاد المسير ٣/ ٥٤٦.

٧ - ينظر: تفسير ابن كثير ٧/ ٢٨، وينظر: التحرير والتنوير ٢٣/ ١٥٢.

٨ - ينظر: شرح التسهيل ٣/ ١٤٧، ومغني اللبيب ٢٣٣.

٩ - ينظر: الكشف والبيان ٥/ ١٢٢، والوسيط للواحدي ٢/ ٥٤٠، ومعالم التنزيل في تفسير القرآن ٢/ ٤١٣، وزاد المسير ٢/ ٣١٩، والجامع لأحكام القرآن ٨/ ٣١٧، ولباب التأويل ٢/ ٤٣١.

١٠ - ينظر: سورة يونس: ١٢.

– وجاء في كُتُب التَّفسير أنَّ (اللَّام) في (لِلْكُتُبِ) في قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ﴾[١]، جاءتْ مُوافقةً لـ (على) في الاستعلاء[٢]، قال قال ابن جريرٍ الطَّبريّ: "إنَّما معناهُ: يوم نطوي السَّماءَ **كطيِّ السِّجلِ على ما فيه من الكتاب**، ... و (اللَّام) في قوله: (للكتاب) بمعنى: (على)"[٣].

ويُجلِّي هذا المعنى ابنُ كثيرٍ، فقال: " إنَّ السجلَّ هي الصحيفةُ ...؛ لأنَّه المعروفُ في اللُّغة، فعلى هذا يكون معنى الكلام: ﴿ يَوْمَ نَطْوِى ٱلسَّمَآءَ كَطَىِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ ﴾، أي: **على هذا الكتاب**، بمعنى المكتوب، كقوله: ﴿ فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ ﴾، أي: **على الجبين**، وله نظائرُ في اللُّغة"[٤].

– ومن شواهد مجيء (اللَّام) مُوافقةً لـ (على) في الدِّلالة على معنى الاستعلاء، قوله تعالى: ﴿ إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ ۖ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ﴾[٥]، أي: **فعليها**[٦]، حيث ذهب ابنُ هشامٍ الأنصاريّ إلى أنَّ (اللَّام) في قوله (فَلَهَا) أتَتْ مُوافقةً لـ (على) في الاستعلاء المجازيّ[٧].

---

١ – ينظر: سورة الأنبياء: ١٠٤.

٢ – ينظر: جامع البيان ١٨/ ٥٤٢، وزاد المسير ٣/ ٢١٦، والجامع لأحكام القرآن ١١/ ٣٤٧، والدر المنثور ٥/ ٦٨٤.

٣ – ينظر: جامع البيان ١٨/ ٥٤٢.

٤ – ينظر: تفسير ابن كثير ٥/ ٣٨٣.

٥ – ينظر: سورة الإسراء: ٧.

٦ – ينظر: تأويلات أهل السنة للماتريدي ٧/ ١٠، ومعالم التنزيل ٥/ ٧٩، وزاد المسير ٣/ ١١، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٠/ ٢١٧، وتفسير ابن كثير ٥/ ٤٥.

٧ – ينظر: مغني اللبيب ٢٣٤.

ويرى الزَّركشيُّ [١] أنَّ (اللَّام) في قوله: (**فَلَهَا**) **بمعنى: (فعَلَيْهَا)؛ "لأنَّ السَّيِّئَةَ على الإنسان لا له**، بدليل قوله تعالى: ﴿ فَعَلَيَّ إِجْرَامِي ﴾ [٢]، وقولِهِ: ﴿ مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا ﴾ [٣].

والشَّواهدُ الدَّالَّة على مجيء (اللَّام) مُوافقةً لـ (على) في معنى الاستعلاء في كتاب الله كثيرةٌ، من ذلك:

- قولُهُ تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُوا۟ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ ﴾ [٤]، أي: **ما كان على المشركين**.
- وقولُهُ تعالى: ﴿ فَسَلَٰمٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ ﴾ [٥]، أي: **فسلامٌ عليك**.
- وقولُهُ تعالى: ﴿ وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِّلْكَٰفِرِينَ عَرْضًا ﴾ [٦]، أي: **على الكافرين**.
- وقولُهُ تعالى: ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمُ ٱللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوٓءُ ٱلدَّارِ ﴾ [٧]، أي: **عليهم اللعنة**.
- وقولُهُ تعالى: ﴿ سَأَلَ سَآئِلٌۢ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ ۝١ لِّلْكَٰفِرِينَ لَيْسَ لَهُۥ دَافِعٌ ﴾ [٨]، أي: **على على الكافرين**، قال أبو حيّان: " (اللَّام) بمعنى: (على)، قالَهُ بعضُ النُّحاةِ، ويُؤيِّدُهُ قِراءةُ أُبَيٍّ: (**عَلَى الْكَافِرِينَ**)" [٩].

---

١ - ينظر: البرهان للزركشي ٤/ ٣٤١، وينظر: تأويلات أهل السنة ٧/ ١٠، والبحر المحيط ٧/ ١٢.

٢ - ينظر: سورة هود: ٣٥.

٣ - ينظر: سورة فصّلت: ٤٦.

٤ - ينظر: سورة التوبة: ١٧، وينظر: تأويلات أهل السنة ٥/ ٣١٦.

٥ - ينظر: سورة الواقعة: ٩١، وينظر: معالم التنزيل ٥/ ٧٩.

٦ - ينظر: سورة الكهف: ١٠٠، وينظر: البحر المحيط ٧/ ٢٢٩.

٧ - ينظر: سورة الرعد: ٢٥، وينظر: البرهان للزركشي ٤/ ٣٤١.

٨ - ينظر: سورة المعارج: ١-٢.

٩ - ينظر: البحر المحيط ١٠/ ٢٧١.

– ومن شواهد مجيء (اللَّام) مُوافقةً لـ (على) في معنى الاستعلاء في الحديث النَّبويّ الشَّريف، قول رسول الله ﷺ لعائشة (رضي الله عنها): "اشْتَرِيهَا وَأَعْتِقِيهَا **وَاشْتَرِطِي لَهُمُ الْوَلَاءَ** فَإِنَّ الْوَلَاءَ لِمَنْ أَعْتَقَ"[١].

حيث ذهب ابنُ هشامٍ الأنصاريّ إلى أنَّ (اللَّام) في قوله (لهُمُ الولاء): جاءت مُوافقةً لـ (على) في الاستعلاء المجازيّ[٢].

قال الإمام النَّوويّ: "اختلفُوا في تأويلها، فقال بعضُهم: **قولُه: (اشْتَرِطِي لَهُمْ)، أي: عليهم**، كما قال تعالى: ﴿ لَهُمُ ٱللَّعۡنَةُ ﴾ بمعنى: **عليهم**، وقال تعالى: ﴿ إِنۡ أَحۡسَنتُمۡ أَحۡسَنتُمۡ لِأَنفُسِكُمۡۖ وَإِنۡ أَسَأۡتُمۡ فَلَهَا ﴾، أي: **فعَلَيْهَا**، وهذا منقُولٌ عن الشَّافعيِّ والمزنيِّ، وقاله غيرُهما أيضًا"[٣].

– ومن شواهد مجيء (اللَّام) مُوافقةً لـ (على) في الدِّلالة على الاستعلاء في كلام العرب في النَّثر، قولُ العرب: **(سقط لِفِيه)**[٤]، أي: **على فيه**، وقولُهم: **(سقط الرجل لوجهه)**، أي: **على وجهه**[٥].

ومن شواهد مجيئها مُوافقةً لـ (على) في الاستعلاء في الشِّعر، قول الشَّاعر[٦]:

تَناولَهُ بِالرُّمْحِ ثمّ ثَنَى لهُ ... **فَخرّ صَرِيعًا لِلْيَدَيْنِ وَلِلْفَمِ**

---

١ – ينظر: شرح النووي على مسلم ١٠/ ١٤٠، (باب بيان أنّ الولاء لمن أعتق)، وفتح الباري ٥/ ٢١٥، (باب الهبة للولد).

٢ – ينظر: مغني اللبيب ٢٣٤.

٣ – ينظر: شرح النووي على مسلم ١٠/ ١٤٠.

٤ – ينظر: حروف المعاني ٧٥.

٥ – ينظر: الأزهية ٢٨٧.

٦ – نُسب البيت لأكثر من شاعرٍ، وهو من شواهد المخصص ٤/ ٢٣٩، والأزهية ٢٩٩، ورصف المباني ٢٩٧، وشرح التسهيل ٣/ ١٤٧، والجنى الداني ١٠١، وشرح شواهد المغني ٢/ ٥٦٢.

أراد: **فخرّ صريعًا على اليدين وعلى الفم**، حيث جاءت (اللَّام) مُوافقةً لـ (على) في الاستعلاء الحقيقيّ [١].

ومِثْلُه قولُ الطِّرِمَّاح في النَّاقة [٢]:

كأنَّ مُخَوَّاها على ثَفِناتِها ... مُعَرَّسُ خَمْسٍ **وَقَّعَتْ للجَناجِنِ**

أراد: **وَقَّعَتْ على الجَناجِنِ**، حيث جاءت (اللَّام) مُوافقةً لـ (على) في الاستعلاء.

ومِثْلُه قولُ الآخر [٣]:

ولما أنْ تَواقَفْنا قليلًا .... **أنخْنَا للكَلاكِلِ فارْتميْنا**

أراد: **أنخْنَا على الكَلاكِلِ** فارْتميْنا، حيث جاءت (اللَّام) مُوافقةً لـ (على) في الاستعلاء.

والذي أقول به في هذه المسألة وهو الصَّحيح أنَّ (اللَّام) أتت مُوافقةً لـ (على) في الدِّلالة على معنى الاستعلاء، وهو مذهب جمهرة النَّحويِّين، والمفسِّرين، وشواهد القرآن الكريم، والحديث النَّبويّ الشَّريف، وكلام العرب نثرًا وشِعرًا، تُؤيِّد ذلك وتُقرِّره.

---

١ - ينظر: مغني اللبيب ٢٣٣.

٢ - ينظر ديوانه: ٤٩١، وهو من شواهد المخصص ٤/ ٢٣٩، ورصف المباني ٢٩٧.

٣ - لم يعرف قائله، وهو من شواهد رصف المباني ٢٩٧.

المبحث الرَّابع: الاستعلاء بـ (عن):

تُستَعْمَل (عن) في المجاوزة أكثرَ من استعمالها في غيره [١]، وهو أشهر معانيها، ولذلك لم يذكر البصريِّون سواه، نحو: رميتُ السَّهم عن القوس، وسافرتُ عن البلد، واحتجبتُ عن فلانٍ، قال سيبويه: " وأمَّا (عن) فلِمَا عَدَا الشيءَ، وذلك قولك: أطعمه عن جوعٍ، جعل الجوع منصرِفًا تاركًا له قد جاوزه؛ وقال: قد سقاه عن العَيمة، والعَيمة: شهوة اللّبن، قال أبو عمرو: سمعتُ أبا زيدٍ، يقول: رميتُ عن القوس... وكساه عن العُرْي، جعلهما قد تراخيا عنه؛ ورميتُ عن القوس؛ لأنّه بها قذف سهمه عنها وعدّاها، وتقول: جلس عن يمينه، فجعله متراخيًا عن بدنه، وجعله في المكان الذي بحيال يمينه، وتقول: أَضربْتُ عنه، وأَعرَضْتُ عنه، وأَنصَرِفُ عنه، إنّما تريد: أنّه تراخى عنه وجاوزه إلى غيره، وتقول: أخذتُ عنه حديثًا، أي: عَدَا منه إليّ حديثٌ"[٢].

وقد ذكر النَّحويُّون لـ (عن) عِدّةَ معانٍ [٣]، منها استعمالُها لـلاستعلاء، وقد جاءت الشَّواهد تُؤكِّد ذلك المعنى، ومنها قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَحۡبَبۡتُ حُبَّ ٱلۡخَيۡرِ عَن ذِكۡرِ رَبِّي﴾[٤]، حيث ذهب ابن هشامٍ الأنصاريّ إلى أنَّ (عن) في قوله: (عَنْ ذِكْرِ رَبِّي) جاءت للاستعلاء، والمعنى: " أي: **قدّمتُه عليه**". [٥]

---

١ – ينظر: شرح التسهيل ٣/ ١٥٨.

٢ – ينظر: الكتاب ٤/ ٢٢٦.

٣ – من تلك المعاني: البدل، والاستعانة، والتعليل، وبمعنى: بعد، وفي، ومن، والباء، وكونها زائدة للتعويض. ينظر: الأزهية ٢٧٩، ورصف المباني ٤٣٠، وشرح التسهيل ٣/ ١٥٨، وجواهر الأدب ٣٢٢، والجنى الداني ٢٤٥، ومغني اللبيب ١٥٧.

٤ – ينظر: سورة ص: ٣٢.

٥ – ينظر: مغني اللبيب ١٥٨.

- كذلك ذهب المفسِّرون [١] إلى أنَّ (عن) في قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَن نَّفْسِهِۦ ﴾[٢]، استُعمِلت للاستعلاء، قال القُرطبيُّ: "أي: **على نَفْسِهِ**، أي: يمنعُها الأجْرَ والثَّوابَ" [٣].

وفي ذلك يقول الألوسيُّ: "فلا يتعدَّى ضرر بُخلِه إلى غيرها، يُقال: بَخِلت عليه، وبَخِلت عنه؛ لأنَّ البُخل فيه معنى المنع، ومعنى التضييق على من مَنَع عنه المعروف والإضرار، فنَاسَب أن يُعدَّى بـ (عن) للأوَّل، وبـ (على) للثَّاني، **وظاهرٌ أنَّ من منع المعروف عن نفسه فإضراره عليها**، فلا فرق بين اللَّفظين في الحاصل" [٤].

وذهب ابن مالكٍ إلى أنَّ الفعل (بَخِلَ) الأصل فيه أن يتعدَّى بـ (على)، فيُقال: (بَخِلتُ عليه)، وإن قيل: (بَخِلتُ عنه) فهي للاستعلاء، فقال: "**ومِن استعمال (عن) للاستعلاء، قولهم: (بَخِل عنك)، والأصل: بَخِل عليك**؛ لأنّ الذي يُسألُ فيبخل، يُحمِّل السّائلَ ثِقل الخيبة، مضافًا إلى ثِقل الحاجة، ففي (بَخِل) معنى (ثَقُل)، فكان حَقِيقًا بأن يُشاركَه في التعدية بـ (على)، **فإنْ عُدِّيَ بـ (عن) كان معناها معنى (على)**.

و-أيضًا- فإنّ (شَحّ) و (ضَنّ) بمعنى: (بَخِل)، وتعديتُهما في الغالب بـ (على) لا بـ (عن)، فكانت (بَخِل) أحقُّ بذلك، إلّا أنَّ (بَخِل) أكثرُ استعمالًا، فعُدّيت بـ (عن) نيابةً عن (على)؛ لأنّها أخفُّ منها، ولصلاحيّة (عن) للاستعلاء عُدِّيَ بها الفعل

---

١ - ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٤/ ١٢٨، والمحرر الوجيز ٥/ ١٢٣، وزاد المسير ٤/ ١٢٣، ومدارك التنزيل وحقائق التأويل للنسفي ٣/ ٣٣١، والتسهيل لعلوم التنزيل٢/ ٢٨٥، وتفسير ابن كثير ٧/ ٣٢٤، واللباب في علوم الكتاب ١٧/ ٤٧٢، وفتح البيان ١٣/ ٨٠، والبرهان للزركشي ٤/ ٢٨٦، والإتقان ٢/ ٢٤٠.

٢ - ينظر: سورة محمد: ٣٨.

٣- ينظر: الجامع لأحكام القرآن ١٦/ ٢٥٨.

٤- ينظر: روح المعاني ١٣/ ٢٣٦.

(رضي)، والأصلُ تعديتُه بـ (على)؛ لأنّ فاعلَه مُقبِلٌ على المعلَّق به، ومُثنٍ عليه؛ ولأنّ في (رضيت عنه) معنى: رضيتُه وزدتُ على رضاه، والزِّيادة استعلاءٌ، فجيء بـ (عن) دالّةً عليه، وكانت (على) أحقُّ منها، لكنّهم قصدوا مخالفة (غضِب) و (سخِط) فعدّوا (رضي) بـ (عن)؛ لصلاحيتها للاستعلاء كما تقرّر" [١].

– ومن شواهد مجيء (عن) دالَّةً على معنى الاستعلاء في كلام العرب، قول ذي الإصْبع العُدْواني [٢]:

لاهِ ابنُ عمِّكَ **لَا أَفْضَلْتَ فِي حَسَبٍ** ... **عنِّي** وَلَا أنتَ دَيَّاني فتَخْزوني

"أراد: **لا أفضلت في حسبٍ عليَّ**، أي: لم يعلُ حسبُك على حَسَبي" [٣].

والذي دلَّ على أنَّ (عن) للاستعلاء، قوله: (أَفْضَلْتَ) الذي يتعدَّى بـ (على)، قال ابنُ هشام الأنصاريّ: "**لأنَّ المعروف أن يُقال: (أَفْضَلْتُ عليه)**" [٤].

– ومِثْلُه قولُ قيس بن الخطيم [٥]:

لَوَ انَّكَ تُلْقِي حنظلًا فوق بيْضِنا ... **تَدحْرَجَ عَن ذِي سَامِهِ المتقارِبِ**

أراد: "أنَّهم تَراصُّوا في الحرْبِ حتَّى لو وقع حَنْظَلٌ على رؤوسهم على امِّلاسه واستواءِ أجزائه لم ينزل إلى الأرض" [٦]، فـ (عن) في قوله (تَدحْرَجَ عَن ذِي سَامِهِ) للاستعلاء، بمعنى: (على)، أي: **على ذي سَامِهِ**.

---

١ – ينظر: شرح التسهيل ٣/ ١٥٩، ١٦٠.

٢ – البيت من شواهد الأزهية ٢٧٩، والمخصص ٤/ ٢٣٩، وشرح المفصل ٨/ ٥٣، ومغني اللبيب ١٥٨، والجنى الداني ٢٤٦، وشرح شواهد المغني ١/ ٤٣٠.

٣ – ينظر: شرح التسهيل ٣/ ١٥٩.

٤ – ينظر: مغني اللبيب ١٥٨.

٥ – ينظر ديوانه: ٨٦، وهو من شواهد حروف المعاني للزجاجي ٨٠، والمخصص ٤/ ٢٤٠، ورصف المباني ٤٣١.

٦ – ينظر: لسان العرب (سوم) ١٢/ ٣١٣.

والصَّحيح في المسألة هو أنَّ (عن) تأتي بمعنى (على) دالَّةً على الاستعلاء، وهو مذهبُ بعض النَّحويِّين، وتابعهم في ذلك جمْعٌ من المفسِّرين، ونصوص القرآن الكريم، وكلام العرب، وسياق الشَّواهد تُؤيِّد ما ذهبوا إليه.

المبحث الخامس: الاستعلاء بـ (في):

يدلُّ حرف الجرِّ (في) على معنى الظَّرفيَّة حقيقةً أو مجازًا، وهو مذهب سيبويهِ والمحقِّقين من أهل البصرة [١]، حيث نصُّوا على أنَّ حرف (في) لا يكون إلَّا للظَّرفيَّة حقيقةً، نحو قوله تعالى: ﴿ وَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ فِيٓ أَيَّامٖ مَّعۡدُودَٰتٖ ﴾[٢]، أو مجازًا، نحو قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ ﴾[٣]، وما أوهم خلاف ذلك رُدَّ بالتأويل إليه، قال سيبويهِ:" وأمَّا (في) فهي للوعاء، تقول: هو في الجِراب، وفي الكيس، وهو في بطن أُمِّه، وكذلك: هو في الغُلّ؛ لأنَّه جعله إذْ أدخله فيه كالوعاء له، وكذلك: هو في القُبَّة، وفي الدَّار. وإن اتَّسعت في الكلام فهي على هذا، وإنَّما تكون كالمَثَل يُجاءُ به يُقارِبُ الشيءَ وليس مِثْلَهُ" [٤].

وقد جاءت (في) لمعانٍ كثيرةٍ [٥]، منها مُوافقةُ (على) في الاستعلاء، وقد تضافرت الأدلَّةُ والشَّواهدُ المؤيِّدة لمجيء (في) مُوافقةً لـ (على) في الاستعلاء، ومن شواهد ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمۡ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخۡلِ ﴾[٦]، حيث ذهب المحقِّقون

---

١ – ينظر: المقتضب ١/ ١٨٤، والأصول ٣/ ١٧٤، وشرح الكافية ٢/ ٣٢٧، وارتشاف الضرب ٤/ ١٧٢٥، والجنى الداني ٤١.

٢– ينظر: سورة البقرة: ٢٠٣.

٣ – ينظر: سورة البقرة: ١٧٩.

٤ – ينظر: الكتاب ٤/ ٢٢٦.

٥ – من تلك المعاني: الظرفية، والمصاحبة، والتعليل، والمقايسة، وبمعنى الباء، وإلى، ومن، وكونها زائدة للتعويض. ينظر: الأزهية ٢٦٧، وشرح المفصل ٨/ ٢١، وشرح التسهيل ٣/ ١٥٥، ورصف المباني ٤٥٠، وجواهر الأدب ٢٢٧، والجنى الداني ٢٥٠، ومغني اللبيب ١٨٢.

٦ – ينظر: سورة طه: ٧١.

من النَّحويِّين [١] والمفسِّرين [٢] إلى أنَّ (في) في قوله: ﴿ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخۡلِ ﴾ جاءت مُوافقةً لـ (على) في الاستعلاء؛ إذِ المعنى: **لأُصلِبنَّكم على جذوع النَّخل**.

وقد أجاز الزَّجَّاج اشتراك (في) و (على) في هذه الآية، فقال: "لو كانت (على) ههنا لأدَّت هذه الفائدة؛ لأنَّك لو قلت: لأُصلِبنَّكم على جذوع النَّخل: كان مستقيمًا، وأصل (في) إنَّما هو للوعاءِ، وأصل (على) لِمَا مع الشيء، كقولك: (التَّمر في الجراب)، ولو قلت: (التَّمر على الجراب)، لم يصلح في هذا المعنى، ولكن جازَ: ﴿ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمۡ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخۡلِ ﴾؛ لأنَّ الجذْعَ يشتمل على المصلوب؛ لأنَّه قد أخذه من أقطاره، ولو قلت: زيدٌ على الجبل، وفي الجبل، يصلح؛ لأنَّ الجبل قد اشتمل على زيدٍ، فعلى هذا مجاز هذه الحروف" [٣].

- كذلك ذهب بعض المفسِّرين إلى أنَّ (في) في قوله تعالى: ﴿ أَمۡ لَهُمۡ سُلَّمٞ يَسۡتَمِعُونَ فِيهِ ﴾ [٤]، جاءت مُوافقةً لـ (على) في الاستعلاء، والمعنى: أم لهم سُلّمٌ **يستمعون عليه** الوحي [٥].

---

١ - ينظر: شرح التسهيل ٣/ ١٥٧، ورصف المباني ٤٥١، والجنى الداني ٢٥١، ومغني اللبيب ١٨٣.

٢ - ينظر: بحر العلوم ٢/ ٤٠٥، وجامع البيان٢/ ٥١٦، والكشف والبيان ٦/ ١٧٢، ٩/ ٣٦٠، وتفسير القرآن السمعاني ٢/ ٧٦، وزاد المسير ٣/ ١٦٧، والبحر المحيط ٧/ ٣٥٣، والدر المصون ١/ ٨٨، ٥/ ٤٦٣، واللباب في علوم الكتاب ٩/ ٥٠٦، وإرشاد العقل السليم ٦/ ٢٩، وفتح القدير ٥/ ١٢٢.

٣ - ينظر: معاني القرآن وإعرابه ١/ ٤١٧.

٤ - ينظر: سورة الطور: ٣٨.

٥ - ينظر: الوسيط للواحدي ١/ ٦٦٩، ومعالم التنزيل ٤/ ٢٩٥، وزاد المسير ٣/ ١٦٧، والتبيان في إعراب القرآن ٢/ ١١٨٤، ومدارك التنزيل ٣/ ٣٨٧، و لباب التأويل ٤/ ٢٠١، والبحر المديد ٥/ ٤٩٣، وفتح القدير ٥/ ١٢٣، وفتح البيان ٨/ ٢٥٤.

قال أبو عبيدة: "مجاز (فيه): به، وعليه" [١]، وقال الرَّازيّ: "السُّلَّمُ **لَا يُسْتَمَعُ فِيهِ**، وَإِنَّمَا **يُسْتَمَعُ عَلَيْهِ**، فَمَا الْجَوَابُ؟ نَقُولُ مِنْ وَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: مَا ذَكَرَهُ الزَّمَخْشَرِيُّ أَنَّ الْمُرَادَ يَسْتَمِعُونَ صَاعِدِينَ فِيهِ.

وَثَانِيهِمَا: مَا ذَكَرَهُ الوَاحِدِيُّ أَنَّ (فِي) بِمَعْنَى (عَلَى)، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ أَيْ: على جُذُوعِ النَّخْلِ" [٢].

– ومن شواهد مجيء (في) بمعنى (على) قوله تعالى: ﴿ثَقُلَتْ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [٣]، فقد ذهب المفسِّرون إلى أنَّ (في) في الآية بمعنى: (على) [٤]، والمعنى: ثَقُلَ عِلمُها **على أهل السَّموات والأرض**.

وقد ذكر أبو حيَّان بأنَّ الفعل (ثَقُل) يتعدَّى في الأصل بحرف الجرِّ (على)، فقال: "أصلُهُ: أن يتعدَّى بـ (على)، تقول: ثَقُلَ عليَّ هذا الأمرُ،... فإمَّا أن يُدَّعَى أنَّ (في) بمعنى: (على) كما قال بعضهم في قوله: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ ..." [٥].

– كذلك ذهب أبو حيَّان إلى أنَّ (في) في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ فَٱخْتُلِفَ فِيهِ﴾ [٦]، بمعنى: (على)، أي: **فاختُلِف عليه** [٧].

---

١ – ينظر: مجاز القرآن ٢/ ٢٢٣.

٢ – ينظر: مفاتيح الغيب ٢٨/ ٢١٨، وينظر: معاني القرآن للزجاج ٥/ ٦٦.

٣ – ينظر: سورة الأعراف ١٨٧.

٤ – ينظر: مجاز القرآن ١/ ٢٣٥، ومعاني القرآن للفراء ١/ ٣٩٩، وجامع البيان ١٢/ ٢٩٥، والوسيط للواحدي ٢/ ٤٣٣، والنكت والعيون ٢/ ٢٨٥، والكشاف ٢/ ١٨٤، وتفسير ابن كثير ٦/ ٢٠٧، والجامع لأحكام القرآن ٧/ ٣٣٥، وأنوار التنزيل ٣/ ٤٤، وإرشاد العقل السليم ٣/ ٣٠١، الدر المنثور ٣/ ٦٢١، وفتح البيان ٥/ ٩٣.

٥ – ينظر: البحر المحيط ٥/ ٢٣٨.

٦ – ينظر: سورة هود: ١١٠.

٧ – ينظر: البحر المحيط ٦/ ٢١٦، وينظر: تفسير القرآن للسمعاني ٢/ ٤٦٢، والمحرر الوجيز ٣/ ٢٠٩، =

- وذهب الزَّركشيّ إلى أنَّ (في) في قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ ﴾ [١]، "بمعنى (على)... بدليل قوله: ﴿ فَإِذَا ٱسۡتَوَيۡتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلۡفُلۡكِ ﴾ [٢] ... لما في الكلام من معنى الاستعلاء" [٣].

- ويرى ابنُ الجوزيّ أنَّ (فيها) في قوله تعالى: ﴿ وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِۦ فَأَصۡبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيۡهِ عَلَىٰ مَآ أَنفَقَ فِيهَا ﴾ [٤]، بمعنى (عليها)، والمعنى: على **ما أَنْفَقَ على جنَّته** [٥].

- وذهب الثَّعلبيُّ إلى أنَّ (في) في قوله تعالى: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ [٦]، بمعنى (على)، فقال: "معناه: أأمنتم **من على السَّماء**" [٧].

- وذكر الشَّوكانيّ أنَّه قيل: من معاني (في) في قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي فِي ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٞ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ إِلَٰهٞۚ وَهُوَ ٱلۡحَكِيمُ ٱلۡعَلِيمُ ﴾ [٨]، معنى (على)، والمعنى: هو القادر **على السَّماء والأرض** [٩].

=

واللباب في علوم الكتاب ١٠/ ٥٧٥، والكشف والبيان ٣/ ٣٠٤.

١ - ينظر: سورة يونس: ٢٢.

٢ - ينظر: سورة المؤمنون: ٢٨.

٣ - ينظر: البرهان للزركشي ٤/ ٣٠٣، وينظر: الجامع لأحكام القرآن ٨/ ٣٢٤.

٤ - ينظر: سورة الكهف: ٤٢.

٥ - ينظر: زاد المسير ٣/ ٨٦، وينظر: الكشف والبيان ٦/ ١٧٢، والجامع لأحكام القرآن ١٠/ ٤٠٩، والجواهر الحسان ٣/ ٥٢٦.

٦ - ينظر: سورة الملك: ١٦.

٧ - ينظر: الكشف والبيان ٩/ ٣٥٩، وينظر: الجامع لأحكام القرآن ١٨/ ٢١٥، واللباب في علوم الكتاب ١٩/ ٢٤٧، والتمهيد لابن عبد البر ٧/ ١٣٠.

٨ - ينظر: سورة الزخرف: ٨٤.

٩ - ينظر: فتح القدير ٤/ ٦٤٩.

– كذلك من شواهد مجيء (في) بمعنى (على) قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا سُقِطَ فِيٓ أَيۡدِيهِمۡ ﴾ [١]، ذهب الرَّازيُّ إلى أنَّ مفهوم الآية هو: "...من عادة النَّادم أن يُطأطِئ رأسه ويضعه على يده معتمدًا عليه، وتارةً يضعها تحت ذقنه وشطْرٍ من وجهٍ على هيئةٍ لو نُزِعتْ يدُهُ لسقط على وجه، فكانت اليد مسقوطًا فيها؛ لتمكُّن السُّقوط فيها، ويكونُ قوله: ﴿ سُقِطَ فِيٓ أَيۡدِيهِمۡ ﴾ بمعنى: **سُقِطَ على أيديهم**، كقوله: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمۡ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخۡلِ ﴾ ، أي: عليها، والله أعلم" [٢].

– ومن شواهد مجيء (في) مُوافقةً لـ (على) في الحديث النَّبويّ الشَّريف، ما رواه ابنُ عبَّاسٍ (رضي الله عنه): أنَّ هلال بن أُميَّة قذف امرأته عند النَّبي (ﷺ) بشُريك بن سمحاء، فقال النَّبي (ﷺ): "**البيِّنةُ أو حدٌّ في ظهرك**، فقال: يا رسول الله إذا رأى أَحدُنا على امرأته رجلًا ينطلق يلتمس البيِّنة، فجعل يقول: **البيِّنةُ وإلَا حدٌّ في ظهرك**، فذكر حديث اللّعان".

قال العينيُّ: "كلمة (في) بمعنى (على)،أي: **على ظهرك**، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمۡ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخۡلِ ﴾ ، أي: عليها" [٣].

– كذلك من شواهد مجيء (في) مُوافقةً لـ (على) حديث مسروقٍ، قال: سَأَلْنَا عَبْدَ الله عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ: ﴿ وَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمۡوَٰتَۢاۚ بَلۡ أَحۡيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمۡ يُرۡزَقُونَ ﴾ [٤]، قَالَ: أَمَا إِنَّا قَدْ سَأَلْنَا عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: "**أَرْوَاحُهُمْ فِي جَوْفِ طَيْرٍ خُضْرٍ،**

---

١ – ينظر: سورة الأعراف ١٤٩.

٢ – ينظر: الكشف والبيان ٤/ ٢٨٥، والوسيط للواحدي ٢/ ٤١١، ومعالم التنزيل٢/ ٢٣٤، ومدارك التنزيل التنزيل ١/ ٦٠٦، والبحر المحيط ٥/ ١٧٨، وتفسير ابن كثير ٣/ ٤٧٦، واللباب في علوم الكتاب ٩/ ٣١٩.

٣ – ينظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري ١٣/ ٢٥٠، (باب إِذا ادَّعى أو قَذَفَ فله أن يلتمِس البيِّنة وينطلق لطلب البيِّنة).

٤ – ينظر: سورة آل عمران: ١٦٩.

لَهَا قَنَادِيلُ مُعَلَّقَةٌ بِالْعَرْشِ، تَسْرَحُ مِنَ الْجَنَّةِ حَيْثُ شَاءَتْ، ثُمَّ تَأْوِي إِلَى تِلْكَ الْقَنَادِيلِ...".

قال السُّيوطيُّ: " التَّأويل محتمَلٌ بأن يُجعل (في) بمعنى (على)، والمعنى: **أرواحهم على جوفِ طيرٍ خُضْرٍ**" [١].

- ومِثْلُهُ حديثُ حَمْزَةَ بْنِ عَبْدِ الله بْنِ عُمَرَ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ الله (ﷺ) قَالَ: "بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ أُتِيتُ بِقَدَحِ لَبَنٍ فَشَرِبْتُ **حَتَّى إِنِّي لأَرَى الرِّيَّ يَخْرُجُ فِي أَظْفَارِي**، ثُمَّ أَعْطَيْتُ فَضْلِي عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ، قَالُوا: فَمَا أَوَّلْتَهُ يَا رَسُولَ الله؟ قال: العلمَ" [٢].

قال القسطلانيّ: " (في أظفاري)، فيُحتمَل أن تكون (في) بمعنى (على)، ويكون المعنى: **يخرج على أظفاري**" [٣].

- ومن شواهد مجيء (في) مُوافقةً لـ (على) في كلام العرب في النَّثر ما نقله الأخفش، عن يُونُس، فقال: "زعم يُونُس أنَّ العرب تقول: (**نزلت في أبيك**)، تريد: **عليه**" [٤]، وكذلك ما ذكره ابن سيده في (المخصَّص)، فقال: "تقول: (**لا يدخل الخاتم في إصبعي**)، أي: **على إصبعي**" [٥].

ومن شواهد مجيء (في) بمعنى (على) في الشِّعر قول حسَّان بن ثابت رضي الله عنه [٦]:

بَنُو الأَوْسِ الغَطَارِف آزرتْها ... بَنُو النَّجَّار في الدِّينِ الصّليب

---

١ - ينظر: الديباج على صحيح مسلم ٤/ ٤٨٤.

٢ - ينظر: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ١/ ١٨١، (باب فضل العلم).

٣ - ينظر: المرجع السابق ١٠/ ١٤٠.

٤ - ينظر: معاني القرآن للأخفش ١/ ٥١.

٥ - ينظر: المخصص ٤/ ٢٣٧، وينظر: رصف المباني ٤٥١.

٦ - ينظر ديوانه: ١٣٥، وهو من شواهد شرح التسهيل ٣/ ١٥٧.

أراد: آزرَتْها بنو النَّجَّار **على الدِّين**، حيث جاءت (في) مُوافقةً لـ (على) في الاستعلاء.

- ومِثْلُه قول سويد بن أبي كاهل اليَشكُريّ [1]:

وَهُمْ صَلَبُوا العَبْدِيَّ فِي جِذْعِ نَخْلَةٍ ... فَلَا عَطَسَتْ شَيْبَانُ إِلَّا بِأَجْدَعَا

أراد: **على جذع نخلةٍ**، حيث جاءت (في) مُوافقةً لـ (على) في الاستعلاء.

- ومِثْلُه قول عنترة [2]:

بَطَلٌ كَأَنَّ ثِيَابَهُ فِي سَرْحَةٍ ... يُحْذِي نِعَالَ السِّبْتِ لَيْسَ بِتَوْأَمِ

أراد: **على سَرْحةٍ**، حيث جاءت (في) مُوافقةً لـ (على) في الاستعلاء.

والذي أميل إليه في هذه المسألة – وتُؤيِّده الشَّواهد من القرآن الكريم، وكلامِ المصطفى –ﷺ–، وكلام العرب شِعرًا ونثرًا – هو أنَّ (في) تجيء مُوافقةً لـ (على) في الدِّلالة على معنى الاستعلاء، وهو مذهب جماعةٍ من النَّحويِّين، والمفسِّرين، وشُرَّاح الحديث.

---

١ – ينظر ديوانه: ٤٥، وهو من شواهد الأزهية ٢٦٨، والمخصص ٤/ ٢٣٨، ورصف المباني٤٥١، ومغني اللبيب ١٨٣، وشرح شواهد المغني ١/ ٤٧٩.

٢ – ينظر ديوانه: ٢١٢، وهو من شواهد الأزهية ٢٦٧، والمخصص ٤/ ٢٣٨، وشرح التسهيل ٣/ ١٥٧، وشرح المفصل ٨/ ٢١، ورصف المباني ٤٥١، ومغني اللبيب ١٨٣، وشرح شواهد المغني ١/ ٤٧٩.

المبحث السَّادس: الاستعلاء بـ (مِنْ):

ذهب جمهور البصريِّين إلى أنَّ (مِنْ) لا تأتي إلَّا لابتداء الغاية في المكان، فهي بمنزلة (مُذ) في دلالتها على الزَّمان، حتى ادَّعى جماعةٌ أنَّ سائرَ معانيها راجعةٌ إليه، نحو قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾ [١]، قال سيبويهِ: "وأمَّا (مِنْ) فتكون لابتداء الغاية في الأماكن، وذلك قولك: من مكان كذا وكذا إلى مكان كذا وكذا، وتقول إذا كتبتَ كتابًا: من فلانٍ إلى فلانٍ، فهذه الأسماء سوى الأماكن بمنزلتها" [٢].

وأكَّد ذلك -أيضًا- بقوله: "وأمَّا (مُذْ) فتكون ابتداءَ غايةِ الأيَّامِ والأحيان، كما كانت (مِنْ) فيما ذكرتُ لك، ولا تَدخُلُ واحدةٌ منهما على صاحبتها، وذلك قولُك: ما لقيتُه مُذ يومِ الجمعة إلى اليوم، ومُذ غُدْوةَ إلى السَّاعة، وما لقيتُه مُذ اليومِ إلى ساعتك هذه، فجعلت اليوم أوَّلَ غايتك فأُجريت في بابها، كما جرت (مِنْ) حيث قلت: من مكان كذا إلى مكان كذا، وتقول: ما رأيتُه مُذ يومين، فجعلتَها غايةً، كما قلت: أخذتُه من ذلك المكان، فجعلتَه غايةً ولم تُرد مُنتهىً" [٣].

وأمَّا الكوفيُّون فقد ذهبوا إلى أنَّ (مِن) تأتي لابتداء الغاية في الزَّمانِ [٤]، ووافقهم في ذلك الأخفشُ [٥]، وابنُ درستويهِ [٦]، والمبرِّدُ [٧].

---

١ - ينظر: سورة الإسراء: ١.

٢ - ينظر: الكتاب ٤/ ٢٢٤.

٣ - ينظر: السابق ٤/ ٢٢٦.

٤ - ينظر: شرح المفصل ٨/ ١٠، وشرح التسهيل ٣/ ١٣٠، والجنى الداني ٣٠٨، ومغني اللبيب ٣٥٣.

٥ - ينظر: معاني القرآن للأخفش ١/ ٣٦٦.

٦ - ينظر رأيه في: الجنى الداني ٣٠٩، ومغني اللبيب ٣٥٣.

٧ - ينظر: المقتضب ٣/ ٣١.

بدليل قوله تعالى: ﴿لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى ٱلتَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ﴾[١].

قال ابنُ مالكٍ: "مجيءُ (مِنْ) لابتداء الغايةِ في المكان مُجمَعٌ عليه....، ومجيئُها لابتداء غايةِ الزَّمان مُختلَفٌ فيه، فبعضُ النَّحويِّين منعه، وبعضٌ أجازه، وقولُ مَن أجازَ ذلك هو الصَّحيحُ الموافِقُ لاستعمال العرب".

وقال-أيضًا-: "وأمَّا استعمالُ (مِنْ) في الزَّمان فمنْعُهُ غيرُ صحيحٍ، بل الصَّحيحُ جوازُهُ؛ لثبوت ذلك في القرآن، والأحاديث الصَّحيحة، والأشعار الفصيحة"[٢].

وقد أورد النَّحويُّون لـ (مِنْ) عِدّةَ معانٍ[٣]، منها مُرادَفةُ (على) في الاستعلاء، واستشهدوا على ذلك بشواهد وافقهم فيها طائفة من المفسِّرين، من تلك الشَّواهد قوله تعالى: ﴿وَنَصَرْنَٰهُ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَآ﴾[٤]، فقد ذهب بعض النَّحويِّين[٥] النَّحويِّين[٥] إلى أنَّ (مِن) في قوله: (مِنَ الْقَوْمِ)، بمعنى: (على)، أي: **على القوم**، وهو منسوبٌ لأبي عُبَيْدَةَ في كُتُب التَّفسير[٦]، وكذلك قال أبو الحسن الأخفش: " **(مِن) في في معنى: (على)** في قوله: ﴿وَنَصَرْنَٰهُ مِنَ ٱلْقَوْمِ﴾، أي: **على القوم**"[٧]، قال ابنُ

---

١ – ينظر: سورة التوبة: ١٠٨.

٢ – ينظر: شرح التسهيل ٣/ ١٣١،١٣٠.

٣ – من تلك المعاني: التبعيض، وبيان الجنس، والتعليل، والبدل، والغاية، والفصل، وبمعنى عن، والباء، وفي، ورُبّ، وعند، وكونها زائدة. ينظر: الأزهية ٢٨٢، وشرح التسهيل ٣/ ١٣٠، ورصف المباني ٣٨٨، وجواهر الأدب ٢٦٨، والجنى الداني ٣٠٨، ومغني اللبيب ٣٥٣.

٤ – ينظر: سورة الأنبياء: ٧٧.

٥ – ينظر: معاني القرآن للأخفش ١/ ٥١، ١٤٠، وشرح التسهيل ٣/ ١٣٧، والبحر المحيط ٧/ ٤٥٤، ومغني اللبيب ٣٥٧، والدر المصون ٣/ ٦٩٦.

٦ – ينظر: معالم التنزيل ٥/ ٣٣١، وزاد المسير ٣/ ٢٠٢، والكشف والبيان ٦/ ٢٨٤، والجامع لأحكام القرآن القرآن ١١/ ٣٠٦، والبحر المحيط ٧/ ٤٥٤، والدر المصون ٣/ ٦٩٦، وفتح القدير ٣/ ٥٩٦.

٧ – ينظر: معاني القرآن للأخفش ١/ ٥١، ١٤٠.

مالكٍ: "**وإليه أشرت بذكر الاستعلاء في معاني (مِن)**"[١]، ويُؤيِّدُ هذا المعنى قراءةُ أُبيّ بن كعبٍ: ﴿ وَنَصَرْنَٰهُ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَآ ﴾[٢]، لأجل ذلك جعل ابنُ هشامٍ (مِن) في الآية **مُرادِفةً لـ (على) في الاستعلاء**[٣].

- كذلك من شواهد مجيء (مِن) مُرادَفةً لـ (على) في الاستعلاء، قوله تعالى: ﴿ لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ ﴾[٤]، حيث جاءت (مِن) في الآية بمعنى (على)؛ لأنَّ الأصل في الفعلِ (آلَى) أنَّه يتعدَّى بـ (على) لا بـ (مِن)، يُقال: آلَى فُلانٌ على امرأته، أي: حلف فُلانٌ على امرأته[٥]، ومعنى الآية: **يحلفون على نسائهم** أن لا يُجامعوهنَّ[٦]، وقال ابنُ الأنباريّ: "يُقال: آلَى على امرأته، وقول العامَّة: آلى من امرأته، امرأته، غلطٌ"[٧].

قال أبو حيّان: " (مِن) يتعلَّقُ بقوله: (يُؤْلُونَ)، و (آلَى) لا يتعدَّى بـ (مِن)، فقيل: (مِن)، بمعنى: (على)، وقيل: بمعنى (في)، ويكونُ ذلك على حذْفِ مُضافٍ، أي: **على ترْكِ وطْءِ نسائهم**، أو في ترْكِ وطْءِ نسائهم"[٨].

- ومن شواهد مجيء (مِن) مُرادَفةً لـ (على) في الاستعلاء، ما روتْهُ كُتُبُ التَّفسير في قراءة عليٍّ، وابنِ عَبَّاسٍ، وابنِ عمرَ، وعكرمةَ، والكلبيّ، وأبي العالية، وأبي

---

١ - ينظر: شرح التسهيل ٣/ ١٣٧.

٢ - ينظر: مفاتيح الغيب ٢٢/ ١٦٣، وينظر: اللباب في علوم الكتاب ١٣/ ٥٤٩.

٣ - ينظر: مغني اللبيب ٣٥٧.

٤ - ينظر: سورة البقرة: ٢٢٦.

٥ - ينظر: مدارك التنزيل ١/ ١٨٨، والبحر المحيط ٢/ ٤٤٧.

٦ - ينظر: جامع البيان ١/ ١٥٦.

٧ - ينظر: البيان في غريب إعراب القرآن ١/ ١٥٦، وينظر: زاد المسير ١/ ١٩٥.

٨ - ينظر: البحر المحيط ٢/ ٤٤٧.

عمرو الجونيّ لقول الله تعالى: ﴿ تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ ﴾[1]، قرؤوها: (**مِنْ كُلِّ امْرِئٍ**)، بكسر الرَّاء، بعدها همزة مكسورة مُنوَّنة، وبوصل اللَّام من غير همزٍ[2]، فقد ذهب بعض المفسِّرين إلى أنَّ (مِن) في قرآة (**مِنْ كُلِّ امْرِئٍ**)، بمعنى (على)، أي: ينزل جبريل (عليه السلام) فيها مع الملائكة (عليهم السَّلام)، فيُسلِّمون **على كُلِّ امْرِئٍ** مُسلمٍ[3].

– ومن شواهد مجيء (مِنْ) بمعنى (على) دالَّةً على الاستعلاء في كلام العرب، قول تميم ابن مقبل[4]:

أَقُولُ وَقَدْ قَطَعْنَ بِنَا شَروري ... سَوَامِدَ **وَاسْتَوَيْنَ مِنَ الضُّجُوعِ**

قال الطَّبريُّ: "معنى قولِهِ (اسْتَوَيْنَ مِنَ الضُّجُوعِ) عندي: استويْنَ على الطَّريق مِنَ الضُّجُوعِ خارجاتٍ"[5].

والصَّحيح في المسألة هو أنَّ (مِن) تأتي مُرادَفةً لـ (على) في الاستعلاء، وهو مذهبُ طائفةٍ من النَّحويِّين، ووافقهم في ذلك بعضُ المفسِّرين، ونصوص القرآن الكريم تُؤيِّد ما ذهبوا إليه.

---

١ – ينظر: سورة القدر: ٤.

٢ – ينظر: جامع البيان ٢٤/ ٥٣٤، وإعراب القرآن للنحاس ٣/ ٧٤٥، والمحتسب ٢/ ٣٦٨، والكشاف ٤/ ٢٧٣.

٣ – ينظر: زاد المسير ٤/ ٤٦٩، والجامع لأحكام القرآن ٢٠/ ١٣٣، وفتح القدير ٥/ ٥٧٥، وفتح البيان ١٥/ ٣٢١.

٤ – ينظر ديوانه: ١٣١.

٥ – ينظر: جامع البيان ١/ ٤٢٨، ٤٥٥.

المبحث السَّابع: الاستعلاء بـ (إلى):

يدلُّ حرفُ الجرِّ (إلى) على معنى انتهاء الغاية الزَّمانيّة أو المكانيّة، فانتهاء الغاية الزَّمانيّة، نحو: ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ ﴾[١]، وانتهاء الغاية المكانيّة، نحو: ﴿ مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا ﴾[٢]، وهذا المعنى هو أصلُ معانيها، قال سيبويه: "وأمَّا (إلى) فمنتهىً لابتداء الغاية، تقول: من كذا إلى كذا، وكذلك (حتَّى)، وقد بُيّن أمرُها في بابها، ولها في الفعل نحوٌ ليس لـ (إلى)، ويقول الرَّجل: إنّما أنا إليك، أي: إنّما أنت غايتي، ولا تكون حتَّى ههنا؛ فهذا أمْرُ (إلى) وأصلُهُ وإنِ اتَّسعت، وهي أعمُّ في الكلام من (حتَّى)، تقول: قمت إليه، فجعلتَهُ منتهاكَ من مكانك، ولا تقول: حتّاه"[٣].

وقد أورد النَّحويُّون لحرف الجرِّ (إلى) عِدّةَ معانٍ[٤]، ليس من تلك المعاني مجيئُها بمعنى الاستعلاء، وقد وقفتُ على شواهدَ تدلُّ على أنَّها تأتي للاستعلاء، ومن شواهد ذلك قولُهُ تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ﴾[٥]، فقد جاء في كُتُب التَّفسير أنَّ (إلى) في الآية بمعنى: (على)، أي: **استوى على السماء**[٦]، قال

---

١ – ينظر: سورة البقرة: ١٨٧.

٢ – ينظر: سورة الإسراء: ١.

٣ – ينظر: الكتاب ٤/ ٢٣١، وينظر: شرح التسهيل ٣/ ١٤١.

٤ – من تلك المعاني: المصاحبة، والتبيين، وموافقة اللام، وفي، ومن، وعند، وكونها زائدة. ينظر: الأزهية ٢٧٢، وشرح التسهيل ٣/ ١٤١٠، ورصف المباني ١٦٦، وجواهر الأدب ٣٤٢، والجنى الداني ٣٨٥، ومغني اللبيب ٧٨.

٥ – ينظر: سورة البقرة: ٢٩.

٦ – ينظر: معالم التنزيل ١/ ١٠١، والبحر المحيط ١/ ٢١٧، والدر المصون ١/ ٢٤٣، واللباب في علوم الكتاب ١/ ٤٨٨، والبحر المديد ٢/ ٤٤٩.

الطَّبريُّ: "أوْلَى المعاني بقول الله –جلَّ ثناؤُهُ–: ﴿ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ ﴾: **علا عليهنَّ وارتفع**، فدبرهنَّ بقدرته، وخلقهنَّ سبع سموات" [١].

وفي المعنى نفسِهِ يقول أبو حيَّان: "أن تكون (إلى) بمعنى: (على)، أي: **استوى على السَّماء**، أي: تفرَّدَ بملكها ولم يجعلها كالأرض مِلْكًا لخَلْقِهِ" [٢].

ويُوضِّح القُرطبيُّ معنى (الاستواء) في اللُّغة، فقال: "الاستواءُ في اللُّغة: **الارتفاعُ والعُلُوُّ على الشَّيْءِ**، قال الله تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱسۡتَوَيۡتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلۡفُلۡكِ ﴾[٣]، وقال: ﴿ لِتَسۡتَوُاْ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ﴾ [٤]...واسْتَوَتِ الشَّمْسُ على رَأْسِي، ... بمعنى: عَلَا"[٥].

– ومن شواهد مجيء (إلى) دالَّةً على معنى الاستعلاء في الحديث النَّبويّ الشَّريف، ما رواه ابنُ عَبَّاسٍ (رضي الله عنه) قَالَ: "خَرَجَ رَسُولُ الله (ﷺ) مِنَ الْمَدِينَةِ إِلَى مَكَّةَ، فَصَامَ حَتَّى بَلَغَ عُسْفَانَ، **ثُمَّ دَعَا بِمَاءٍ فَرَفَعَهُ إِلَى يَدَيْهِ**؛ لِيُرِيَهُ النَّاسَ، فَأَفْطَرَ حَتَّى قَدِمَ مَكَّةَ، وَذَلِكَ فِي رَمَضَانَ، فَكَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ، يَقُولُ: قَدْ صَامَ رَسُولُ الله (ﷺ) وَأَفْطَرَ، فَمَنْ شَاءَ صَامَ وَمَنْ شَاءَ أَفْطَرَ" [٦].

فقد جاءت (إلى) في قوله: (إلى يديه) مُوافقةً لـ (على) في الاستعلاء، والمعنى: دعا بماءٍ **فرفعه على يديه**، قال القسطلانيّ:" **تُؤوِّل لفظة (إلى) في رواية الأكثرين بمعنى (على)؛ ليستقيم الكلام**" [٧].

---

١ – ينظر: جامع البيان ١/ ٤٣٠.

٢ – ينظر: البحر المحيط ١/ ٢١٧.

٣ – ينظر: سورة المؤمنون: ٢٨.

٤ – ينظر: سورة الزخرف: ١٣.

٥ – ينظر: الجامع لأحكام القرآن ١/ ٢٥٤.

٦ – ينظر: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ٣/ ٣٨٦، (باب من أفطر في السفر ليراه الناس).

٧ – ينظر: إرشاد الساري ٣/ ٣٨٦.

- ومِثْلُ ذلك قولُهُ (ﷺ) في الحديث المرويّ عن أبي هُرَيْرَةَ (رضي الله عنه) قَالَ: " أَقْبَلَ رَسُولُ الله (ﷺ) فَدَخَلَ مَكَّةَ، **فَأَقْبَلَ إِلَى الْحَجَرِ فَاسْتَلَمَهُ**، ثُمَّ طَافَ بِالْبَيْتِ، ثُمَّ أَتَى الصَّفَا، فَعَلَاهُ حَتَّى يَنْظُرَ إِلَى الْبَيْتِ، فَرَفَعَ يَدَيْهِ، فَجَعَلَ يَذْكُرُ الله مَا شَاءَ وَيَدْعُو "[1].

أراد: **أقبل على الحجر فاستلمه**، حيث جاءت (إلى) في قوله: (إلى الحجر) مُوافقةً لـ (على) في الاستعلاء.

والذي أقول به في هذه المسألة هو أنَّ (إلى) تأتي مُوافقةً لـ (على) في الاستعلاء، وهو مذهبُ جماعةٍ من المفسِّرين، وشُرَّاح الحديث، ونصوص القرآن الكريم، والحديث النَّبويّ الشَّريف تُؤيِّد ذلك.

---

١ - ينظر: مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ٥/ ١٧٨٩ (باب دخول مكة والطواف).

الخاتمة:

الحمد لله وحده، والصَّلاة والسَّلام على مَن لا نبيَّ بعده، وبعد:

فقد توصَّلتْ هذه الدِّراسةُ إلى نتائجَ، منها:

أولاً: تُعدُّ (على) هي الأصل في أدوات الاستعلاء، وهي أمُّ الباب في ذلك باتفاق النَّحويِّين، وأنَّ معنى (الاستعلاء) من أبرز معانيها.

ثانيًا: دلَّ على (معنى الاستعلاء) عددٌ من الأدوات النَّحويِّة، هي: (الباء، واللَّام، وعن، وفي، ومِن، وإلى).

ثالثًا: توصَّلت الدِّراسة إلى أنَّ (إلى) جاءت بمعنى الاستعلاء، وهو معنىً لم تذكره كُتُب النَّحو، وأدوات المعاني فيما وقفت عليه من مصادر.

رابعًا: تُعدُّ (اللَّام) و (في) من أكثر الأدوات دِلالة على معنى الاستعلاء بعد (على).

خامسًا: دِلالة هذه الأدوات على (معنى الاستعلاء) ليس على إطلاقه، وإنَّما ذلك من خلال السِّياق اللُّغويّ الذي وردت فيه.

وآخر دعوانا أنِ الحمد لله ربّ العالمين.

قائمة المصادر والمراجع

١. الإتقان في علوم القرآن للسيوطيّ، تقديم محمد شريف سكر، ومراجعة مصطفى القصاص، ط١، ١٤٠٧هـ، الرياض، مكتبة المعارف.
٢. ارتشاف الضرب من لسان العرب لأبي حيّان الأندلسيّ، تحقيق ودراسة رجب عثمان محمد، ط١، ١٤١٨هـ، القاهرة، مكتبة الخانجي.
٣. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، للقسطلاني، ط٧، ١٣٢٣ه، مصر، المطبعة الكبرى الأميرية.
٤. إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، لأبي السعود العمادي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٥. الأزهية في علم الحروف، للهروي، تحقيق: عبد المعين الملوحي، ط٢، ١٤١٣ه، دمشق، مطبوعات مجمع اللغة العربية.
٦. الأصول في النحو لابن السراج، تحقيق عبد الحسين الفتلي، ط١، ١٤٠٥هـ، بيروت، مؤسسة الرسالة.
٧. إعراب القرآن، لأبي جعفر النّحاس، تحقيق زهير غازي زاهد، ١٣٩٧هـ، بغداد، مطبعة العاني.
٨. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، لأبي سعيد البيضاوي، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط١، ١٤١٨هـ، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٩. بحر العلوم، لأبي الليث نصر بن محمد السمرقندي، تحقيق: علي محمد معوّض، وآخرين، ط١، ١٤١٣هـ، بيروت، دار الكتب العلمية.
١٠. البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان الأندلسي، تحقيق: صدقي محمد جميل، ط١، ١٤٢٠ه، بيروت، دار الفكر.
١١. البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، لابن عجيبة، تحقيق: أحمد عبد الله القرشي رسلان، ١٤١٩، القاهرة.
١٢. بدائع الفوائد، لابن القيم الجوزيّة، بيروت، دار الكتاب العربي.
١٣. البرهان في علوم القرآن، لأبي عبد الله الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم،ط١، ١٣٧٦ه، بيروت، دار إحياء الكتب العربية.

١٤. البيان في غريب إعراب القرآن، لأبي البركات ابن الأنباريّ، تحقيق طه عبد الحميد طه، ١٤٠٠هـ، الهيئة المصريّة العامة للكتاب.
١٥. تأويلات أهل السنة، لأبي منصور الماتريدي، تحقيق: د/ مجدي باسلوم، ط١، ١٤٢٦ه، بيروت، دار الكتب العلمية.
١٦. التبيان في إعراب القرآن، لأبي البقاء العكبري، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت، دار إحياء الكتب العربية.
١٧. تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، لابن عاشور ،١٩٨٤، تونس، الدار التونسية للنشر.
١٨. التسهيل لعلوم التنزيل، لابن جزي الغرناطي، تحقيق: د. عبد الله الخالدي، ط١، ١٤١٦ه، بيروت، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم.
١٩. التعريفات، للشريف الجرجاني، ط١، ١٤٠٣هـ، بيروت، دار الكتب العلمية.
٢٠. تفسير القرآن، لأبي المظفر السمعاني، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، وغنيم بن عباس بن غنيم، ط١، ١٤١٨هـ، الرياض دار الوطن.
٢١. تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط٢، ١٤٢٠هـ، المدينة المنورة، دار طيبة للنشر والتوزيع.
٢٢. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لابن عبد البر، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ، ومحمد عبد الكبير البكري، ١٣٨٧هـ، المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية.
٢٣. جامع البيان في تأويل القرآن، لأبي جعفر الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط١، ١٤٢٠هـ، بيروت، مؤسسة الرسالة.
٢٤. الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، ط٢، ١٣٨٤هـ، القاهرة، دار الكتب المصرية.
٢٥. الجنى الداني في حروف المعاني للمراديّ، تحقيق د. فخري الدين قباوة ومحمد نديم، ط١، ١٤١٣هـ، بيروت، دار الكتب العلمية،.
٢٦. جواهر الأدب في معرفة كلام العرب لعلاء الدين الإربليّ، صنعة د. إميل بديع يعقوب، ط١، ١٤١٢هـ، بيروت، دار النفائس.
٢٧. الجواهر الحسان في تفسير القرآن، لأبي زيد الثعالبي، تحقيق: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، ط١، ١٤١٨هـ، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٢٨. حروف المعاني، للزجاجيّ، تحقيق على توفيق الحمد، ط٢، ١٤٠٦هـ، بيروت، مؤسسة الرسالة.
٢٩. الخصائص، لابن جنّي، تحقيق: محمد علي النجار، ط٣، ١٤٠٣هـ، بيروت، عالم الكتب.
٣٠. الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، للسمين الحلبيّ، تحقيق أحمد الخراط، ط١، ١٤٠٦هـ، دمشق، دار القلم.
٣١. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، للسيوطي، بيروت، دار الفكر.
٣٢. الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، للسيوطي، تحقيق: أبو إسحاق الحويني الأثري، ط١، ١٤١٦هـ، الخبر، دار ابن عفان للنشر والتوزيع.
٣٣. ديوان الأعشى، شرح وتعليق محمد بن محمد حسين ، ط ٧ ،١٩٨٣، بيروت، مؤسسة الرسالة.
٣٤. ديوان تميم بن مقبل، تحقيق د. عزت حسن، ١٤١٦، بيروت، دار الشرق العربي.
٣٥. ديوان حسان بن ثابت الأنصاري، تحقيق: د. سيد حنفي حسنين، ١٩٧٧م، القاهرة، دار المعارف.
٣٦. ديوان سويد اليشكري، جمع وتحقيق شاكر العاشور، ط ١، ١٩٧٢م، البصرة، دار الطباعة الجديثة.
٣٧. ديوان الطرماح، تحقيق: عزت حسن، ١٩٦٨م، دمشق.
٣٨. ديوان عنترة بن شداد، تحقيق ودراسة: محمد سعيد مولوي، ط٢، ١٩٨٣م، بيروت، المكتب الإسلامي.
٣٩. ديوان قيس بن الخطيم، تحقيق: ناصر الدين الأسد، ط٢، ١٩٦٧م، بيروت، دار صادر.
٤٠. ديوان النمر بن تولب = (شعراء إسلاميّون).
٤١. رصف المباني في شرح حروف المعاني للمالقيّ، تحقيق: د. أحمد محمد الخراط، ط٢، ١٤٠٥هـ، دمشق، دار القلم.
٤٢. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لشهاب الدين الألوسي، تحقيق: علي عبد الباري عطية، ط١، ١٤١٥هـ، بيروت، دار الكتب العلمية.
٤٣. زاد المسير في علم التفسير، لابن الجوزي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط١، ١٤٢٢ه، بيروت، دار الكتاب العربي.
٤٤. سر صناعة الإعراب، لابن جني، تحقيق: د.حسن هنداوي، ط١٤٠٥،١ه، دمشق، دار القلم.

٤٥. شرح التسهيل لابن مالك، تحقيق د. عبد الرحمن السيد ود. محمد بدوي المختون، ط١، ١٤١٠هـ، هجر للطباعة والنشر.
٤٦. شرح شواهد المغنيّ، للسيوطي، بيروت، دار مكتبة الحياة.
٤٧. شرح الكافية لرضيّ الدين الاستراباذيّ، ط٣، ١٤٠٢هـ، بيروت، دار الكتب العلمية.
٤٨. شرح المفصل لابن يعيش النّحويّ، بيروت، عالم الكتب.
٤٩. شرح النووي على مسلم = المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج.
٥٠. شعراء إسلاميّون، تحقيق نوري حمودي القيسي، ط ٢، ١٩٨٤م، بيروت، عالم الكتب.
٥١. الصاحبي في فقه اللغة، لأبي حسين ابن فارس، تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة، مطبعة عيسى الحلبيّ.
٥٢. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للعيني، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٥٣. فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، أخرجه وصححه: محب الدين الخطيب، ١٣٧٩هـ، بيروت دار المعرفة.
٥٤. فتح البيان في مقاصد القرآن، لأبي الطيب محمد صديق القِنَّوجي،١٤١٢ه، بيروت، المكتبة العصريَّة للطباعة والنّشر.
٥٥. فتح القدير، لمحمد بن علي الشوكاني، ط١، ١٤١٤هـ، بيروت، دار الكلم الطيب.
٥٦. الكتاب، لسيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، ط٢، ١٤٠٣هـ، القاهرة، مكتبة الخانجي.
٥٧. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، لأبي القاسم الزمخشري، ط٣، ١٤٠٧هـ، بيروت، دار الكتاب العربي.
٥٨. الكشف والبيان عن تفسير القرآن، لأبي إسحاق الثعلبي، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، ط١، ١٤٢٢هـ، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٥٩. الكليات، لأبي البقاء الكفوي، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، بيروت، مؤسسة الرسالة.
٦٠. لباب التأويل في معاني التنزيل، لأبي الحسن، المعروف بالخازن، تصحيح: محمد علي شاهين، ط١، ١٤١٥هـ، بيروت، دار الكتب العلمية.
٦١. اللباب في علوم الكتاب، لأبي حفص سراج الدين النعماني، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، ط١، ١٤١٩هـ، بيروت، دار الكتب العلمية.
٦٢. لسان العرب لابن منظور، بيروت، دار صادر.

٦٣. مجاز القرآن، لأبي عبيدة معمر بن المثنى، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، ١٣٨١، القاهرة، مكتبة الخانجي.
٦٤. المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، لابن جنّي، حقّقه نخبة من العلماء، ط٢، ١٤٢٠هـ، دار سزكين للطباعة والنشر.
٦٥. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط١، ١٤٢٢هـ، بيروت، دار الكتب العلمية.
٦٦. المخصص، لابن سيدة، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، ط١، ١٤١٧هـ، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٦٧. مدارك التنزيل وحقائق التأويل، لأبي البركات عبد الله بن أحمد النسفي، تحقيق: يوسف علي بديوي، ط١، ١٤١٩هـ، بيروت، دار الكلم الطيب.
٦٨. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، للملا الهروي القاري، ط١، ١٤٢٢هـ، بيروت، دار الفكر.
٦٩. معالم التنزيل في تفسير القرآن، لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط١، ١٤٢٠هـ، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٧٠. معاني القرآن، للأخفش، تحقيق عبد الأمير محمد أمين، ط١، ١٤٠٥هـ، بيروت، عالم الكتب.
٧١. معاني القرآن، للفراء، ط٣، ١٤٠٣هـ، عالم الكتب، بيروت.
٧٢. معاني القرآن، للنحاس، تحقيق: محمد علي الصابوني، ط١، ١٤٠٩هـ، مكة المكرمة، جامعة أم القرى.
٧٣. معاني القرآن وإعرابه، لأبي إسحاق الزجاج ، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، ط١، ١٤٠٨هـ، بيروت، عالم الكتب.
٧٤. مغني اللبيب، لابن هشام الأنصاريّ، تحقيق مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، ط١، ١٣٩٩هـ، لاهور، دار نشر الكتب الإسلامية.
٧٥. مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، لأبي عبد الله محمد بن عمر الرازي، ط١٤٢٠هـ، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
٧٦. المقتضب لأبي العباس المبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، ط٢، ١٣٩٩هـ، القاهرة، مطابع الأهرام التجارية.

٧٧. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للنووي، ط٢، ١٣٩٢هـ، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٧٨. النكت والعيون، لأبي الحسن علي بن محمد الشهير بالماوردي، تحقيق: السيد عبد المقصود بن عبد الرحيم، بيروت، دار الكتب العلمية.

٧٩. همع الهوامع شرح جمع الجوامع، للسيوطيّ، عُني بتصحيحه محمد بدر الدين النعسانيّ، ط١، ١٣٢٧هـ، القاهرة، مكتبة الكليّات الأزهريّة.

٨٠. الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي الحسن الواحدي، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ط١، ١٤١٥هـ،بيروت، دار القلم.

٨١. الوسيط في تفسير القرآن المجيد، لأبي الحسن الواحدي، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، وآخرين، ط١، ١٤١٥هـ، بيروت، دار الكتب العلمية.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة.	٥٨٦
مدخل.	٥٩٠
المبحث الأوَّل: الاستعلاء بـ (على)	٥٩٦
المبحث الثَّاني: الاستعلاء بـ (الباء).	٥٩٩
المبحث الثَّالث: الاستعلاء بـ (اللَّام).	٦٠٤
المبحث الرَّابع: الاستعلاء بـ (عن).	٦١٠
المبحث الخامس: الاستعلاء بـ (في).	٦١٤
المبحث السَّادس: الاستعلاء بـ (مِنْ).	٦٢١
المبحث السَّابع: الاستعلاء بـ (إلى).	٦٢٥
الخاتمة.	٦٢٨
قائمة المصادر والمراجع.	٦٢٩
فهرس الموضوعات.	٦٣٥

الحروف الفرعيَّة المستحسنة دراسة وصفيَّة

د. علي بن عبدالله القرني
الأستاذ المشارك بقسم اللُّغة العربيَّة، كُلِّيَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة
جامعة طيبة بالمدينة المنورة

المقدّمة:

الحمد لله ربِّ العالمين، والصَّلاة والسَّلام على سيِّد المرسلين، والمبعوث رحمة للعالمين، سيِّدنا محمَّد وعلى آله وصحبه وسلَّم، أمَّا بعد:

فتُعَدُّ الأصوات اللّبَنات الأولى لتكوين الكلمات؛ لذا كان جديرا أن تظهر العناية بها في جوانبها المختلفة، وخواصِّها المتنوِّعة من مخرج وصفة، وما يقوم به الجهاز النُّطقيُّ من جهود عضليَّة مصاحبة لإنتاج الصَّوت؛ يقول الجاحظ: "الصَّوت هو آلة النُّطق والجوهر؛ الذي يقوم به التَّقطيع، وبه يوجد التَّأليف، ولن تكون حركات اللِّسان كلاما موزونا، ولا منظوما، ولا منثورا، إلا بظهور الصَّوت"[(١)].

ومن هنا جاءت عناية العلماء بدراسة الأصوات اللُّغويَّة، ورصدها في أحوالها المختلفة من حيث أصولها وفروعها، جيِّدها ورديئها، مخارجها وصفاتها، وتمازجها بغيرها من الأصوات، وأثر ذلك في بنية الكلمة.

وجاءت هذه الدِّراسة لتلقي الضَّوء على الفروع المستحسنة، ورصدها في جوانبها المختلفة، واقتضت طبيعة الموضوع أنْ يُسْبَق بتمهيد عرضت فيه مفهوم الحروف الفرعيَّة وأنواعها من حيث الاستحسان والاستقباح، وموقف العلماء منها. ثمَّ تحدَّثت عن كلِّ حرف من الحروف الفَرْعيَّة المستحسنة في مبحث مستقل.

وجاء ترتيب هذه المباحث على النَّحو التَّالي:

المبحث الأَوَّل: النُّون الخفيَّة.

المبحث الثَّاني: ألف التَّفخيم.

المبحث الثَّالث: ألف الإمالة.

المبحث الرَّابع: همزة بين بين.

المبحث الخامس: الشِّين التي كالجيم.

---

(١) البيان والتَّبيين ١/ ٧٩.

المبحث السَّادس: الضَّاد التي كالزَّاي.

المبحث السَّابع: اللام المخَّمة.

المبحث الثَّامن: الرَّاء المرقَّقة.

المبحث التَّاسع: الياء التي كالواو.

المبحث العاشر: الواو التي كالياء.

أمَّا عن المنهج الذي سرت عليه في هذه الدِّراسة فهو المنهج الوصفي؛ حيث تتبَّعت جهود العلماء في وصف هذه الحروف، ووجدتها موزَّعة في كتب اللُّغة، والقراءات، والتَّفسير، والأصوات، وعزوت هذه الحروف لأصحابها من القبائل العربيَّة النَّاطقة بها.

ولا يسعني هنا إلا أن أتوجَّه بالشَّكر الجزيل لكلِّ من قدم يد العون لإتمام هذا البحث سائلا المولى ـ عزَّ وجل ـ التَّوفيق للجميع، والحمد لله أوَّلا وآخرا.

التَّمهيد: مفهوم الحروف الفَرْعِيَّة وأنواعها

الفرع في اللُّغة: ما تفرَّع من أصله، والجمع فروع، ومنه يُقال: فرَّعت من هذا الأصل مسائل فتفرَّعت[١].

وفي الاصطلاح: اختلف العلماء في مفهوم الحرف الفرعيّ؛ حيث ذهب مكِّي بن أبي طالب القيسيّ إلى أنَّ الحرفَ الفرعيَّ حرف متوسِّط بين مخرج الحرفين اللذين اشتركا فيه[٢]؛ أي: أنَّه متولّد من امتزاج الحرفين الأصليين[٣].

غير أنَّ هذا المفهوم لا ينطبق على كلِّ الحروف الفرعيَّة التي ذكرها العلماء؛ كالنّون الخفيَّة مثلاً؛ حيث لم تكن متولِّدة عن امتزاج حرفين، وإنَّما اختلف مخرجها؛ ولعلَّ ذلك ما جعل ابن يعيش يقصر الحرف الفرعيّ على اختلاف المخرج عن الحرف الأصلي، وما يتبع ذلك من اختلاف جرس ذلك الصَّوت؛ حيث قال:" وإنَّما كانت هذه الحروف فروعا؛ لأنَّهُنَّ الحروف التي ذكرناها (أي الأصول) لا غيرهُنَّ؛ ولكن أُزِلْنَ عن معتمدهن؛ فَتَغَيَّرت جروسهن"[٤].

وروى المسعديُّ رأي بعض أشياخه عن مفهوم الحروف الفرعيَّة؛ حيث قال: "عرَّف بعض مشايخنا هذه الحروف الفرعيَّة بأنَّها حروف غايرت الأصليَّة، ونشأت عنها بكيفيَّة مختصَّة بها، فإنَّ كيفيتها لا نظير لها في الحروف الأصليَّة"[٥].

---

(١) المصباح المنير (فرع) ٢٤٣.

(٢) الرِّعاية ٢١١.

(٣) جهد المقل ١٢١.

(٤) شرح المفصَّل ١٠/ ١٢٦.

(٥) الفوائد المسعديَّة ٢٤-٢٥.

ورأى أنَّ هذا التَّعريف أوفق من القول بأَنَّها متردِّدة بين مخرجين، متولِّدة من حرفين، مقرِّراً أَنَّ ألف التَّفخيم، واللام المغلَّظة لا ينطبق عليهما هذا القيد، كما هو ظاهر[١].

ورجَّح د. غانم قدُّوري الحمد ما ذهب إليه المسعديّ؛ مُعَلِّلاً ذلك بأنَّ مخارج هذه الحروف الفرعيَّة في الغالب هي عين مخارج نظيراتها الأَصْليَّة غير أَنَّها اختصت بكيفيَّة مُعَيَّنة؛ حيث اتَّصفت بصفات صوتيَّة ميّزتها عن الحروف الأصليَّة[٢].

وأرى أنَّ ما ذهب إليه المسعديّ هو أوفق التَّعريفات في بيان الحرف الفرعيّ.

وَتُصَنَّفُ الحروفُ الفَرْعِيَّةُ صنفين؛ صنف يعرف بالحروف الفرعيَّة المستحسنة، وآخر يعرف بالحروف الفرعيَّة المستقبحة[٣].

وعَدَّ سيبويه من المستحسنة: النُّون الخفيَّة، والهمزة التي بين بين، والألف الممالة إمالة شديدة، والشِّين التي كالجيم، والصَّاد التي كالزَّاي، وألف التَّفخيم[٤].

وذهب ابن جِنِّي إلى أَنَّه" كان يجب على أصحابنا إذا ذكروا فروع الحروف نحو: ألف الإمالة، وألف التَّفخيم، وهمزة بين بين أن يذكروا –أيضا– الياء في نحو: قيل وبيع، والواو في نحو: مذعور وابن بور"[٥].

ووافقه القرطبيُّ في ذلك، وأَضاف إلى جانب ذلك اللام المفَخَّمة، والرّاء المرقَّقة[٦].

---

(١) نفسه.

(٢) شرح المقدمة الجزريَّة يجمع بين التُّراث الصَّوتي العربيّ القديم والدَّرس الصَّوتي الحديث ٢٧٧

(٣) الكتاب ٤/ ٤٣٢.

(٤) الكتاب ٤/ ٤٣٢، وانظر: المقتضب ١/ ١٩٢-١٩٤.

(٥) سرُّ صناعة الإعراب ١/ ٥٦.

(٦) الموضح في التَّجويد ٣٣- ٣٤.

ومن ثمَّ فإنَّ عدد الحروف الفرعيَّة المستحسنة عشرة أصوات، وعلَّل ركن الدِّين الاستراباذي وصفها بالاستحسان" لما يستفاد بالامتزاج من تسهيل اللَّفظ، وتحقيق النُّطق بها"[١].

ووصفت هذه الحروف بأنَّها كثيرة يؤخذ بها، وتستحسن قراءة القرآن، ورواية الأشعار بها، كما وصفت -أيضا- بالفصاحة[٢].

وهناك فروع أخرى وصفت بأنَّها مستقبحة عدَّ منها سيبويه:" الكاف التي بين الجيم والكاف، والجيم التي كالكاف، والجيم التي كالشِّين، والضَّاد الضَّعيفة، والصَّاد التي كالشِّين، والطَّاء التي كالتَّاء، والظَّاء التي كالثَّاء، والباء التي كالفاء"[٣].

ووصفت الحروف الفرعيَّة المستقبحة بالقلّة في لغة من تُرْتَضَى عربيتَّه، كما أنّه لا يُسْتحسن قراءة القرآن، ورواية الشّعر بها[٤].

وذهب ابنُ دريد إلى أنَّه " لا تتكلَّم بها العرب إلا ضرورة، فإذا اضطرُّوا إليها حوَّلوها عند التَّكلُّم بها إلى أقرب الحروف من مخارجها"[٥]. في حين يذهب ابن يعيش يعيش إلى أنَّ الذين تكلَّموا بهذه الحروف قوم من العرب خالطوا العجم، فتكلَّموا بلغاتهم[٦].

وذهب د. عبدالغفَّار حامد هلال إلى أنَّ ذلك لا يمنع من وجودها عند القبائل العربيَّة قبل عصر تدوين اللُّغة[٧].

---

(١) شرح الشَّافية لركن الدّين الاستراباذي ٢/ ٩٢٠.

(٢) شرح الشَّافية لرضي الدّين ٣/ ٢٥٤.

(٣) الكتاب٤/ ٤٣٢.

(٤) نفسه.

(٥) جمهرة اللُّغة (المقدّمة) ٤١.

(٦) شرح المفصَّل ١٠/ ١٢٨.

(٧) أصوات اللُّغة العربيَّة ٨٠.

ويذهب د. غانم قدوري إلى أنَّ الفائدة من معرفة الفروع المستقبحة تكمن في تحذير القارئ من الانزلاق إليها[١].

وذهب د. عبدالحميد الأصيبعي إلى أنَّ نعت الفروع المستقبحة بالقلّة، أو الاسترذال، أو الضَّعف، أو نسبتها إلى قوم خالطوا العجم مردُّه إلى منهج القياس على الكثير الأغلب الذي اتَّسمت به المدرسة البصريَّة، وسار عليه معظم المتقدّمين من علماء العربيَّة[٢].

ويُلْحَظ ممَّا سبق أنَّ القدماء يصفون بعض الفروع بالاستحسان، وبعضها بالاستقباح غير أنَّ هذا الأمر لا يتوافق مع الدَّرس اللُّغويّ الحديث الذي يرى أنَّ عمل اللُّغويِّ مقصور على وصف اللُّغة، وتحليلها بطريقة موضوعيَّة. وليس له أنْ يقتصر في دراسته على جوانب من اللُّغة مستحسنا إياها، وينَحِّي جوانب أخرى استهجانا لها[٣].

وذهب سيبويه إلى أنَّ الحروف الفرعيَّة بنوعيها لا تتَبيَّن إلا بالمشافهة[٤]؛ أي: أنَّه أنَّه ليس لها صور خطيَّة؛ يقول ج.فندريس: "لسنا في حاجة إلى القول بأنَّنا لا نستطيع إحصاء الأصوات المستعملة في لغة ما بعدد الحروف الموجودة في أبجديتها، فكلُّ لغة فيها من الأصوات أكثر ممَّا في كتابتها من العلامات"[٥].

وذهب د. تمَّام حسَّان إلى أنَّ "سيبويه وأصحابه حين تصدّوا لتحليل الأصوات كان بين أيديهم نظام صوتيّ كامل معروف ومشهور للُّغة العربيّة، وكانت الحروف

---

(١) شرح المقدّمة الجزريَّة يجمع بين التُّراث الصَّوتي العربي القديم والدَّرس الصَّوتي الحديث ٢٧٥.

(٢) الدِّراسات الصَّوتيَّة عند علماء العربيَّة ١٠٧

(٣) علم اللُّغة مقدِّمة للقارئ العربي٥١.

(٤) الكتاب ٤/ ٤٣٢.

(٥) اللُّغة ٦٢.

التي يشتمل عليها هذا النِّظام قد جرى تطويعها للكتابة منذ زمن طويل، فكان لكلِّ حرف منها رمز كتابيّ يدلُّ على الحرف في عمومه دون النَّظر إلى ما يندرج تحته من أصوات"[١]. وهذه الفروع "لا تعدو أن تكون صفة لهذا الحرف؛ كأن تكون إدغاما له، أو إقلاباً، أو إخفاء، أو إمالة، وهلمَّ جرا"[٢].

وما هذه الفروع إلا تنوّعات صوتيَّة للحروف الأصول؛ ولا تُعَدُّ ذات قيمة في تغيّر المعنى[٣]. وذهب باريوباي إلى أنَّ المتكلِّمين يفطنون بسرعة إلى الاختلافات الفونيميَّة، غير أنَّهم لا يكونون على علم بالاختلافات الصَّوتيَّة؛ حيث إنّ تغيّر الفونيم يصحبه تغيّر المعنى ممَّا يثير انتباه السَّامع، في حين أنَّ الأمر ليس كذلك في الألفونات، أو التَّنوّعات الصَّوتيَّة[٤]. وينظر إلى الحروف الأصول على أنَّها وحدة تقسيميَّة يندرج تحتها عدد من الأصوات؛ يقول د. تمَّام حسَّان: "مثل الأصوات والحروف في علاقة كلّ منها بالآخر مثل الطّلاب والصُّفوف فالطالب حقيقة ماديَّة والصَّفُّ وحدة تقسيميَّة ...لأَنَّ الحرف عنوان على عدد من الأصوات والصَّف مثله عنوان على عدد من الطلبة؛ أي أنَّ الصَّوت والطَّالب حقيقتان مادّيتان، والحرف والصَّف قسمان من نظـام يضمُّ غيرهما من الأقـسام"[٥].

والحرف الأصليُّ بهذا المفهوم مرادف لمصطلح الفونيم، في حين تُعَدُّ التَّنوّعات الصَّوتيَّة لهذا الأصل مرادفة لمصطلح الألفون[٦].

---

(١) اللُّغة العربيَّة معناها ومبناها ٥١.

(٢) نفسه.

(٣) شرح المقدمة الجزريَّة ٢٠٧.

(٤) أسس علم اللُّغة ٩٠.

(٥) اللُّغة العربيَّة معناها ومبناها ٨٣.

(٦) المدخل إلى علم اللُّغة ومناهج البحث اللّغوي ٨٤.

وينبغي التَّنبُّه إلى أنَّ ألوفونات الفونيم الواحد يجب أن تتقاسم بعض الشَّبه الصَّوتيّ؛ كالمخرج، وكيفيَّة النُّطق[١].

وهذه الصّور تمثِّل ألوانا من الأداء يعكس اختلاف القبائل العربيَّة في نطقها، ولولا أنَّ هذه الصُّور كانت مألوفة على ألسنة العرب، واضحة الفروق بينها، ملموسة حدودها، ما التفت إليها العلماء، وما سجَّلوها بهذه الدّقَّة البالغة[٢].

(١) أسس علم اللُّغة ٨٨- ٨٩.

(٢) في اللَّهَجات العربيَّة مقدِّمة للدِّراسة ١٢٤.

المبحث الأوَّل: النُّون الخفيَّة

يقصد بالنُّون الخفيَّة النُّون السَّاكنة، ويطلق عليها النُّون الخفيفة[١]، إلا أنَّه يجب أنْ يقال الخفيَّة؛ لأنَّ التَّفسير يدلُّ عليه؛ إذ هي نون ساكنة غير ظاهرة مخرجها من الخيشوم[٢].

ويرى د. تمَّام حسَّان أنَّ الأصحَّ أن يقال الخفيَّة؛ لأنَّ الخفيفة تقابل الثَّقيلة في التَّوكيد في علم النَّحو، ولها أحكام في الوقف تفردها بطابع خاص؛ حيث تصير في الوقف ألفا؛ نحو: "قفا" في "قفن"[٣].

وذهب الشَّيخ الأنصاريّ إلى أنَّ خفاءَها عند عدد من الأصوات تعرف بأصوات الإخفاء هو السَّبب في تسميتها بالخفيَّة نظرا لخفائها، كما تسمّى خفيفة؛ وذلك لسكونها[٤].

وذهب د. عبدالمنعم النَّاصر إلى التَّمييز بين كلا المصطلحين توخيًّا للوضوح، وتجنُّبا للاشتباه في مدلولات المصطلح؛ حيث رأى أنَّ تخصيص مصطلح النُّون الخفيَّة للإشارة إلى الأشكال الفرعيَّة من النُّون أقرب لفهم علاقتها بالنُّون الأصليَّة من النَّاحية الصَّوتيَّة، في حين يستعمل مصطلح النُّون الخفيَّة فيما يتعلق بأبواب النَّحو[٥].

وينبغي أن يُلْحَظَ أنَّه لا يريد بوصف السَّاكنة التي بعد حركة، أو التي يمكن تحريكها، وإنَّما المراد بها النُّون؛ التي تُسمع خفيَّة من غير إدغام أو إظهار[٦] ويشمل

---

(١) الكتاب ٤/ ٤٣٤، المقتضب ١/ ١٩٤، سر صناعة الإعراب ١/ ٤٨ .

(٢) الموضَّح في التَّجويد ٣٣.

(٣) اللُّغة العربيّة معناها ومبناها ٥٣.

(٤) مجموعة الشَّافية ٢/ ٢٣٩.

(٥) شرح صوتيَّات سيبويه ٤٠-٤١.

(٦) الدِّراسات اللَّهجيَّة والصَّوتيَّة عند ابن جنِّي ٣١١.

ذلك التَّنوين؛ يقول مكّي القيسيّ: " التَّنوين مثل النُّون في كلِّ ما ذكرنا، وعلى هذا فقس كلَّ ما جاءك من هذا النَّوع"[١]. وإنَّما جعلوا التَّنوين لاحقا بالنُّون لسببين:

أحدهما: أنَّ التَّنوين في حقيقته النُّطقيَّة ليس شيئا آخر غير النُّون.

والآخر: أنَّ الذي ينطبق على النُّون في الأداء التَّجويديّ هو الذي ينطبق على التَّنوين؛ لذلك كانت الأحكام المستخلصة من الأداء النُّطقيّ للتَّنوين هي عينها المستخلصة من الأداء النُّطقيّ للنّون[٢].

وتخرج هذه النُّون من الخياشيم[٣] ألا ترى أنَّك لو قلت: (عنْك) و(منْك)، فأمسكت أَنْفَك عند اللَّفظِ بذلك؛ لتغيَّر لفظ النُّون والتَّنوين؛ لأنَّك قد حِلْت – بإمساك أنْفك – بين الحرف ومخرجه، فعلمت من ذلك أنَّ مخرجَ النُّون الخفيفة؛ التي هي غُنَّة في النُّون والتَّنوين من الخياشيم[٤]. ومن ثمَّ "فهي صوت مُركَّب على جسم الخيشوم خاصَّة، لاحظَّ لجري اللِّسان فيه"[٥]. يقول أبو حيَّان: " مخرج الخيشوم، وهو وهو للنُّون السَّاكنة الخفيفة المخفاة؛ التي لم يبقَ منها إلا الغُنَّة. وأمَّا السَّاكنة سكونا خالصا كالنُّون في نحو:(يضربنْ) فسيبويه بيَّن أنَّ مخرجها من مخرج النُّون المتَحَرِّكة"[٦].

وتخفى هذه النُّون إذا وليها حرف من حروف الإخفاء؛ وهي: الصَّاد، والذَّال، والكاف، والثَّاء، والجيم، والشِّين، والقاف، والسِّين، والدَّال، والطَّاء، والزَّاي،

---

(١) الرِّعاية ٢٦٩.

(٢) القراءات القرآنيَّة بين العربيَّة والأصوات اللُّغَويَّة منهج لساني معاصر ٩٧.

(٣) الكتاب ٤/ ٤٣٤، سرُّ صناعة الإعراب ١/ ٤٨ ،شرح الشَّافية ٣/ ٢٥٤، المقرب ٢/ ٦ والخيشوم: خرق الأنف المنجذب إلى داخل الفم. ينظر: التَّمهيد في علم التَّجويد ١٥٩، وهمع الهوامع ٦/ ٢٩٤.

(٤) الرِّعاية ١١٤.

(٥) مخارج الحروف وصفاتها ١٠٠.

(٦) ارتشاف الضَّرب١/ ١١.

والفاء، والتَّاء، والضَّاد، والظَّاء[١]. وذهب القُرْطبيّ إلى أنَّ النَّاطق لو تكلَّف إخراجها من الفم مع هذه الحروف لأمكن، ولكن بعلاج وكلفة ومشقَّة[٢].

ومن شواهد هذه النُّون نحو: ﴿أَن صَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ﴾[٣]، ﴿مَنصُورًا﴾[٤]، ﴿صَفًّا صَفًّا﴾[٥]، ﴿مِّن ذِكْرٍ﴾[٦]، ﴿ٱلْمُنذِرِينَ﴾[٧]، ﴿وَكِيلًا ذُرِّيَّةَ﴾[٨]، ﴿فَمَن ثَقُلَتْ﴾[٩]، ﴿مَّنثُورًا﴾[١٠]، ﴿جِهَادًا ثُمَّ﴾[١١]، ﴿مِن جُوعٍ﴾[١٢]، ﴿أَنجَىٰنَا﴾[١٣]، ﴿حُبًّا جَمًّا﴾[١٤]، ﴿مِن شَرِّ﴾[١٥]، ﴿مَنثُورًا﴾[١٦]، ﴿نَفْسٍ شَيْـًٔا﴾[١٧]، ﴿مِن قَرَارٍ﴾[١٨]،

---

(١) الكشف ١/ ١٢٠، الرِّعاية ٣٩٧.

(٢) الموضَّح في التَّجويد ٣٣.

(٣) سورة المائدة الآية ٢.

(٤) سورة الإسراء آية ٣٣.

(٥) سورة الفجر آية ٢٢.

(٦) سورة الشعراء آية ٥.

(٧) سورة الشعراء آية١٩٤.

(٨) سورة الإسراء الآيتين ٢ـ٣.

(٩) سورة الأعراف آية ٨.

(١٠) سورة الفرقان آية ٢٣.

(١١) سورة نوح الآيتين ٨، ٩.

(١٢) سورة الغاشية آية ٧.

(١٣) سورة الأنعام آية ٦٣

(١٤) سورة الفجر آية ٢٠

(١٥) سورة الفلق آية ٢

(١٦) سورة الإسراء آية ١٣

(١٧) سورة البقرة آية ٤٨

(١٨) سورة إبراهيم آية ٢٦

﴿وَيَنقَلِبُ﴾[١]، ﴿فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ﴾[٢]، ﴿مِن سُوٓءٍ﴾[٣]، ﴿مِنسَأَتَهُۥ﴾[٤]، ﴿أَمْرٍ سَلَٰمٌ﴾[٥]، ﴿مِن مِن كُلِّ﴾[٦]، ﴿مِنكُم﴾[٧] ﴿قَرْيَةٍ كَانَتْ﴾[٨]، ﴿لَمَن ضَرُّهُۥٓ﴾[٩]، ﴿مَنضُودٍ﴾[١٠]، ﴿ذُرِّيَّةً ضِعَٰفًا﴾[١١]، ﴿مَن ظُلِمَ﴾[١٢]. ﴿يَنظُرُونَ﴾[١٣]، ﴿مَثَلًا ظَلَّ﴾[١٤]، ﴿مِّن زَوَالٍ﴾[١٥]، ﴿أَنزَلْنَآ﴾[١٦]، ﴿مَتَٰعٍ زَبَدٌ﴾[١٧]، ﴿مِن تَحْتِهَا﴾[١٨]، ﴿كُنتُمْ﴾[١٩]، ﴿تِجَٰرَةً حَاضِرَةً﴾[٢٠]، ﴿مِن دَآبَّةٍ﴾[١]، ﴿أَندَادًا﴾[٢]، ﴿مُّسْتَقِيمٍ دِينًا﴾[٣]، ﴿أَن طَهِّرَا﴾[٤]،

---

(١) سورة الانشقاق آية ٩

(٢) سورة الرعد آية ٥

(٣) سورة آل عمران آية ٣٠

(٤) سورة سبأ آية ١٤

(٥) سورة القدر الآيتين ٥، ٦

(٦) سورة البقرة آية ١٦٤

(٧) سورة آل عمران آية ١٥٢

(٨) سورة النحل آية ١١٢

(٩) سورة الحج آية ١٣

(١٠) سورة هود آية ٨٢

(١١) سورة النساء آية ٩

(١٢) سورة النساء آية ١٤٨

(١٣) سورة البقرة آية ٢١٠

(١٤) سورة الزخرف ١٧

(١٥) سورة إبراهيم آية ٤٤

(١٦) سورة البقرة آية ٩٩

(١٧) سورة الرعد آية ١٧

(١٨) سورة البقرة آية ٢٥

(١٩) سورة البقرة ٢٣

(٢٠) سورة البقرة آية ٢٨٢

طَهِرَا ﴾[٤]، ﴿ فَٱنطَلَقَا ﴾[٥]، ﴿ فِدۡيَةٞ طَعَامُ ﴾[٦]، ﴿ مِن فَوَاقٖ ﴾[٧]، ﴿ ٱلۡإِنفَاقِۚ ﴾[٨]، ﴿ مَآءٗ فَسَالَتۡ ﴾[٩].

ويمكن أن نَلْحظ الفرق بين النُّون؛ التي يليها صوت من أصوات الإخفاء، والنُّون؛ التي يليها غير هذا الصَّوت؛ من نحو: (من عاد)، و(من قال) فبعد أن نفتح الشَّفتين بالميم في الأولى يتَّصل طرف اللِّسان باللّثة فويق الثَّنايا، أو بأصول الثَّنايا، ويخرج الهواء بغنَّة من الأنف بعد أن ينخفض الحنك اللَّيِّن؛ ليقفل طريق الفم أمامه. أمَّا في الثَّانية فإنَّ اللِّسان لا يمسُّ اللّثة أو أصول الثَّنايا بعد انفتاح الشَّفتين بالميم؛ حيث يبقى طرفه مستلقيا في الفم، وكأنَّه يستعدُّ لنطق القاف، وينخفض الحنك اللَّيِّن؛ ليخرج الهواء بغنَّة من الأنف واستعداد اللِّسان لنطق الحرف الذي بعد النُّون يمكن ملاحظته، وذلك بتنوّع الحروف التَّالية للنُّون؛ من نحو: من جاء، ومن فاز[١٠].

وعلَّل سيبويه لخفائها بقوله: "تكون النُّون مع سائر حروف الفم حرفا خفيّا مخرجه من الخياشيم؛ وذلك أنَّها من حروف الفم، وأصل الإدغام لحروف الفم؛ لأنَّها أكثر الحروف، فلمَّا وصلوا إلى أن يكون لها مخرج من غير الفم، كان أخفَّ عليهم أن لا

=

(١) سورة الأنعام آية ٣٨

(٢) سورة البقرة آية ٢٢

(٣) سورة الأنعام ١٦١

(٤) سورة البقرة آية ١٢٥

(٥) سورة الكهف آية ٧١

(٦) سورة البقرة آية ١٨٤

(٧) سورة ص آية ١٥.

(٨) سورة الإسراء آية ١٠٠.

(٩) سورة الرعد آية ١٧.

(١٠) الدِّراسات اللَّهَجيَّة والصَّوتيَّة عند ابن جنِّي ٣١١.

يستعملوا ألسنتهم إلا مرَّة واحدة، وكان العلم بها أنَّها نون من ذلك الموضع، كالعلم بها وهي من الفم؛ لأنَّه ليس حرف يخرج من ذلك الموضع غيرها، فاختاروا الخفَّة إذ لم يكن لبس، وكان أصل الإدغام، وكثرة الحروف للفم"[١].

وذكر ابنُ الجزريِّ:" أنَّ النُّون والتَّنوين لم يقربا من هذه الحروف كقربهما من حروف الإدغام، فيجب إدغامهما فيهن من أجل القرب، ولم يبعدا منهن كبعدهما من حروف الإظهار، فيجب إظهارهما عندهن من أجل البعد، فلمَّا عدم القرب الموجب للإدغام، والبعد الموجب للإظهار أخفيا عندهن، فصارا لا مدغمين، ولا مظهرين، إلا أنَّ إخفاءهما على قدر قربهما منهن، وبعدهما عنهن، فما قربا منه كان عنده أخفى ممَّا بعدا عنه . والفرق عند القرَّاء والنَّحويّين بين المخفي والمدغم أنَّ المخفيَّ مخفَّف والمدغم مشدَّد"[٢].

إلى جانب أنَّ النُّون قد صار لها مخرجان؛ مخرج لها، وآخر لغُنَّتها، فاتَّسعت في المخرج، فأحاطت عند اتساعها بحروف الفم، فشاركتها بالإحاطة فخفيت عندها[٣].
عندها[٣].

وفي ذلك تقريب بين الصَّوتين المتجاورين تيسيراً للنُّطق واقتصاداً في الجهد العضلي[٤].

وذهب د. إبراهيم أنيس إلى أنَّ الإخفاء هو محاولة للإبقاء على النون؛ وذلك بإطالتها، ممَّا أدَّى إلى ما نسميه بالغنَّة[٥].

---

(١) الكتاب ٤/ ٤٥٤.

(٢) جامع البيان في القراءات السَّبع ٢/ ٦٨٢.

(٣) التَّمهيد ١٥٩.

(٤) الأصوات اللُّغويَّة ١٧٤.

(٥) السَّابق ٧٢.

ويتَّسم صوت النُّون بالكثرة في الاستعمال؛ حيث وصلت نسبة شيوعه ١١٢ في كلِّ ألف من الأصوات السَّاكنة[١]. ومعلوم أنَّ الصوت متى شاع استعماله كان عرضة للتَّغيير.

قال السَّخاويُّ: "الإخفاء حالة بين الإدغام والإظهار ويكون تارة إلى الإظهار أقرب وتارة إلى الإدغام أقرب على حسب بعد الحرف من النون والتنوين وقربه منه"[٢]، ثم عَدَّ السَّخاويُّ مراتب الإخفاء خمس مراتب:

المرتبة الأولى: الإدغام اقرب (الطاء – الزاي – الصاد – السين – التاء – الدال).

المرتبة الثانية: أظهر من ذلك قليلا (الظاء – الثاء).

المرتبة الثالثة: أظهر من ذلك قليلا (الضاد – الذال).

المرتبة الرابعة: أظهر من ذلك قليلا (الجيم – الشين).

المرتبة الخامسة: أظهر من جميع ذلك (القاف – الكاف – الفاء)[٣].

و قام د. عادل أبو شعر بقياس نسبة الغنَّة بواسطة جهاز مقياس الغنَّة، وخلص إلى أنَّ نسبة الغنَّة تكون أكثر مع حرفي القاف والكاف؛ حيث تصل إلى ٩٠٪ أو أكثر من ذلك بقليل، ويرجع سبب ذلك إلى أنَّ أقصى اللِّسان قد أغلق منطقة الفم غلقا كاملا أو شبه كامل عند مخرج هذين الصَّوتين، فخرج أكثر الصَّوت من الخيشوم[٤].

---

(١) السَّابق ٢٠٢ .

(٢) فتح الوصيد في شرح القصيد ٢/ ٤١٥

(٣) فتح الوصيد في شرح القصيد ٢/ ٤١٥

(٤) الأصوات العربيَّة بين القدماء والمحدثين دراسة تحليليَّة معمليَّة (رسالة ماجستير) ص ٨٥ .

ووصفت حروف المدِّ بالخفاء؛ يقول سيبويه: " وهذه الثَّلاثة أخفى الحروف؛ لاتِّساع مخرجها، وأخفاهن، وأوسعهن مخرجا الألف، ثمَّ الياء، ثمَّ الواو"[١].

وذهب د. عبدالعزيز الصَّيِّغ إلى أنَّ المقصود بالخفاء في النُّون هو الغُنَّة، أمَّا الخفاء في حروف المدِّ، فهو عدم وضوح الصَّوت؛ لاتِّساع المخرج[٢].

ويُلْحَظ أنَّ هذه النُّون تختلف صفاتها بحسب ما يكتنفها من أصوات؛ حيث يعرض لها من الصِّفات حال التقائها بغيرها ما لا يعرض لغيرها، ولا يشركها في ذلك حرف آخر؛ وذلك لسرعة تأثّرها بما يجاورها واتِّصالها بها اتِّصالا مباشرا[٣].

ومن ذلك إذا تلته الذَّال والثَّاء والظَّاء فإنَّا نجد صوت النُّون يتَّسم بصفة التَّفخيم مع الظَّاء، في حين هو مرقَّق مع الذَّال والثَّاء. أمَّا إذا وليته الطَّاء والدَّال والتَّاء، فهو من الأصوات الشَّديدة، في حين يوصف بالرَّخاوة إذا وليه السِّين والصَّاد والزَّاي[٤].

---

(١) الكتاب ٤/ ٤٣٦.

(٢) المصطلح الصَّوتيُّ في الدِّراسات العربيَّة ١٦٩.

(٣) ظاهرة التَّنوين في اللُّغة العربيَّة ٣٦.

(٤) مناهج البحث في اللُّغة ١٠٥ـ١٠٦، ظاهرة التَّنوين في اللُّغة العربيَّة ٣٦.

المبحث الثَّاني: ألف التَّفخيم

التَّفْخيم في **اللُّغة**: التَّعظيم، وفَخُمَ الشَّيء يفْخُم فخامة وفَخْم، وفخَّم الكلام عظَّمه[١].

وفي **الاصطلاح**: سِمَنٌ يدخل على الحرف، فيمتلئ الفم بصداه[٢]، ويكون ـ هنا ـ بالانتحاء بالألف نحو الواو؛ نحو قولهم: قام زيد، وقولهم: الصَّلوة، والزَّكوة، والحيوة[٣].

ويُطْلق التَّفخيم ويراد منه الفتح، وهو ضدُّ الإمالة؛ يقول ابنُ خالويه: "والحجَّة لمن فخَّم أنَّه أتى بالكلام على أصله، ووجهه الذي كان له؛ لأنَّ الأصل التَّفخيم، والإمالة فرع عليه"[٤].

يقول ابن فارس:" ومنها الاختلاف ـ يعني في لغات العرب ـ في الإمالة والتَّفخيم"[٥]. ويقول ابن منظور: " التَّفخيم في الحروف ضدُّ الإمالة"[٦].

يقول ابن خروف: " الألفات أربع: ألف الطَّبيعة المعتادة، وألف الإمالة، وألف التَّفخيم، والألف التي بين اللَّفظين في مثل الأبرار"[٧].

ويكون التَّفخيم ـ هنا ـ بأنْ تستدير الشَّفتان قليلا مع اتِّساع الفم نتيجة لحركة الفكِّ الأسفل، ويرتفع مؤخَّر اللِّسان قليلا، فيصير الفم في مجموعه حجرة رنينٍ

---

(١) اللِّسان (فخم) ١٢/ ٤٤٩.

(٢) جهد المقل ١٢٧.

(٣) الكتاب ٤/ ٤/ ٤٣٢، سرُّ صناعة الإعراب ١/ ٥٠، شرح شافية ابن الحاجب ٣/ ٢٥٥.

(٤) الحجَّة في القراءات السَّبع ٦٦.

(٥) الصَّاحبي ٢٩.

(٦) اللِّسان (فخم) ١٢/ ٤٥٠.

(٧) همع الهوامع ٦/ ٢٩٥.

صالحةٍ لإنتاجِ القيمة الصَّوتيَّة التي نسمّيها التَّفخيم[١]. يقول د.حسن ظاظا: "الصَّوت الإنسانيّ يرنّ داخل أعضاء النّطق، فإذا ضاق حـيِّز الرَّنين؛ أي: صَغُر حجم الفراغ الهوائيِّ الذي يرنُّ فيه الصَّوت، جاء الحرف مرقَّقا أو منخفضا، أمَّا إذا اتَّسعت التَّجاويف، وكبُر حجمُ الفراغ الهوائيِّ فإنَّ الحرف يسمع مفخَّما أو مستعليا. وهذا هو الفرق الصَّوتيُّ عندما أنطق كلمتين مثل: (فذَّ) و(فظَّ)، وكذلك الأمر عندما أقول: سار وصار"[٢].

وتفخيم الألف ظاهرة لغويَّة عُرِفت في أهل الحجاز[٣]. كما عزيت لأهل اليمن؛ اليمن؛ يقول ابن منظور: " كتبت في المصحف بالواو؛ ليعلم أنَّ الواو بعد الياء في حدِّ الجمع، وقيل على تفخيم الألف، وحكى ابن جنِّي عن قطرب أنَّ أهل اليمن يقولون: الحيوة، بواو قبلها فتحة... وكذلك يفعل أهل اليمن بكلِّ ألف منقلبة عن واو كالصَّلوة والزَّكوة"[٤].

وهو صوت ما زلنا نسمعه في لهجاتنا المحلية من نحو: (نوع) و(ثوب) وغيرهما ممَّا يهدف إلى تحقيق الانسجام الصوتيّ[٥].ويرمز له بالرَّمز(o) حسب معيار دانيال جونز[٦].

---

(١) اللُّغة العربيَّة معناها ومبناها ٥٣.

(٢) كلام العرب ٩.

(٣) الكتاب ٤/ ٤٣٢، سرُّ صناعة الإعراب ١/ ٥٠، همع الهوامع ٦/ ٢٩٤.

(٤) اللِّسان (حيا) ١٤/ ٢١١.

(٥) اللَّهَجات في الكتاب لسيبويه أصواتا وبنية ٩٤.

(٦) الصوائت بين ابن جنِّي ودانيال جونز ٥٤

يقول الدَّانيّ: " ورسم في كلِّ المصاحف (الصّلوة) و(الزّكوة) و(الحيوة) و(بالغدوة) و(كمشاوة) و(النَّجوة) و(مناوة) بالواو على الأصل، أو على لغة أهل الحجاز الذين يفرطون في تفخيم الألف وما قبلها "[١].

وذهب الدَّانيّ إلى أنَّ التَّفخيم قد ورد في أربعة أصول مطَّردة، وأربعة أخرى متفرّعة أمَّا الأصول، فهي (الصّلوة)، و(الزّكوة)، و(الحيوة)، و(الرّبو).

وأمَّا الفروع، فهي (بالغدوة)، و(كمشكاوة)، و(النّجوة)، و(مناوة)، معلِّلا تفخيمها، وكتابتها بالواو بتعظيم شأن هذه الأحرف في الدِّين والحياة[٢]. وتابعه في ذلك الزَّركشيّ[٣]. في حين ذهب القيسيُّ إلى أنَّ الذي دعاهم إلى ذلك إرادة نفي جواز الإمالة فيها[٤].

وذهب د. تمَّام حسّان إلى أنَّها لَمَّا جاورت أصواتا غير مطبقة، خشي مدوّنو القرآن على تفخيم الألف، كتبوها في صورة الواو؛ ليَعْلم القارئ أنَّ هذه الألف مفخَّمة[٥].

وذهبت د. صالحة آل غنيم إلى أنَّ هذه الكلمات قد كتبت بالواو في المصحف؛ حيث إنَّ الذين كتبوه جلُّهم من قريش، فلشدَّة تفخيمهم للألف كتبوها واوا . وأنَّ هذا التَّفخيم يعدُّ مظهرا من مظاهر التَّأنِّي في النُّطق، وهو ما تتميَّز به القبائل الحضريَّة كالبيـئة الحجازيَّة[٦].

---

(١) المقنع في رسم المصحف ٣٩٨، المحكم في نقط المصحف ١٨٨.

(٢) المقنع في رسم المصاحف ٣٩٨ـ٣٩٩.

(٣) البرهان في علوم القرآن ١/ ٤٠٩.

(٤) الرِّعاية ٢٠٩.

(٥) اللُّغة العربيَّة معناها ومبناها ٥٣.

(٦) اللَّهَجَات في الكتاب لسيبويه أصواتا وبنية ٩٤.

وذهب د. مكِّي درار إلى أنَّ لفظة الزَّكاة قد وردت في القرآن خمسا وعشرين مرَّة، منها إحدى وعشرون مرَّة تابعة للفظة (الصَّلاة) مباشرة، ولمَّا كانت لام الصَّلاة مفخَّمة انقلب الألف واوا، ولحقتها لفظة الزَّكاة بغية تحقيق الانسجام الصَّوتي في الأداء، وانقلب الألف فيها واوا؛ اتباعا لما قبلها. في حين أنَّ الألف في لفظة (الحياة) انقلب واوا على أساس التَّوقُّع، وقصد مناسبة صوت نطقك بالألف بصوت نطقك بأصل الألف، أو بصوت ما يصير إليه الألف؛ حيث إنَّ جمع الحياة: حيوات، وحيوان، وإذا انقلب واوا ـ هنا ـ فإنَّما للتَّوقع[١].

وذهب ابنُ الجزريِّ إلى أنَّ الألف لا توصف بترقيق، ولا تفخيم؛ وإنَّما هي تابعة لما قبلها ترقيقا، وتفخيما[٢].

وعلى هذا فإنَّها لا تُفخَّم إلا إذا سُبِقت بصوت من أصوات الاستعلاء؛ وهي: الخاء، والغين، والقاف، والضَّاد، والطَّاء، والصَّاد، والظَّاء؛ حيث يكون اللِّسان مرتفعا إلى الحنك الأعلى حين النُّطق بها[٣]. وسبب تبعيَّتها لما قبلها هو أنَّه لا يعمل فيها عضو من أعضاء النُّطق[٤]. وذهب د. كمال بشر إلى أنَّ الأوفق أنْ يُعمَّم؛ وذلك بأن يُترك الأمر للسِّياق بعامَّة؛ لتدخل الأصوات التَّالية لها؛ حيث تَأَثَّر الألف بتفخيم الأصوات التَّالية له؛ من نحو: فاض، وباض[٥].

---

(١) الحروف العربيَّة وتبدلاتها الصَّوتيَّة في كتاب سيبويه خلفيات وامتداد ٢٠٥.

(٢) النَّشر ١/ ٢١٥.

(٣) سرُّ صناعة الإعراب ١/ ٦٢.

(٤) جهد المقل ٣٣.

(٥) دراسات في علم اللُّغة ١٣٦.

ويُلْحظ من خلال الأمثلة التي ساقها العلماء لهذه الألف أنَّها لم تكن مسبوقة بأحد أصوات الاستعلاء فقط؛ حيث ورد التَّفخيم في الزّكوة، والحيوة، ولم تُسْبق بصوت من أصوات الاستعلاء.

وذهب د. عبدالعزيز الصَّيِّغ إلى أنَّ للألف صفتين:

صفة أساسيَّة ثابتة، وبها تكون الألف صوتا مفخَّما؛ وهي الألف اللَّهجيَّة التي ذكرها سيبويه لغة للحجازيِّين.

وأخرى غير ثابتة؛ وإنَّما هي مكتسبة تشبه التَّفخيم في صوتي الرَّاء، واللام، وهذه الصِّفة تكون للألف ـ أيضا ـ حين تتبع ما تقدَّمها من الأصوات المستعلية[1].

وذهب د. كمال بشر إلى أنَّ هذا النُّطق اللَّهَجي غير المرتبط بالموقع والسّياق الوارد في لغة أهل الحجاز جاء نتيجة التَّأثُّر بنطق أجنبيٍّ عن العربيَّة؛ مدلِّلا على ذلك بورود لفظة (الصَّلوة) و(الزَّكوة) في اللُّغة السّريانيَّة[2].

وذهب د. تمَّام حسَّان إلى أنَّ ألف التَّفخيم قائمة بذاتها؛ مدلّلا على ذلك بأنَّنا لو أردنا أنْ نستبدل بالصَّوت المفخَّم الذي ينتمي إلى حرف الألف في وسط (طاب) صوتا آخر مرقَّق نزعمه من الألف ـ أيضا ـ لعزَّ ذلك على ذوق اللُّغة العربيَّة، ولتعارض مع طريقتها في مصاقبة الأصوات؛ حيث إنَّ الطَّاء المفخَّمة لا تتلوها ألف مرقَّقة في عرف اللُّغة الفصحى، ومعنى ذلك أنَّ أحد الصَّوتين المفخَّم، والمرقَّق يأبى أحدهما أن يحلَّ محلَّ الآخر رغم انتمائهما إلى حرف واحد[3].

---

(١) المصطلح الصَّوتيّ في الدِّراسات العربيَّة ١٤٩ـ ١٥٠.

(٢) دراسات في علم اللُّغة ١٣٦.

(٣) اللُّغة العربيَّة معناها ومبناها ٥٣.

في حين ذهب د. كمال بشر إلى أنَّ التَّفخيم في الألف ليس ظاهرة فونيميَّة من شأنها التَّفريق بين المعاني في الكلمات المتماثلة في تركيبها الصَّوتي، وإنَّما هو ظاهرة تطريزيَّة ناتجة عن السِّياق[١].

ورجع كانتينو ظاهرة التَّفخيم ـ هنا ـ للنَّبر، وذلك أنَّ هذه الألف؛ التي يقع عليها النَّبر، تصير في العربيَّة والفينيقيَّة أصوات مدٍّ خلفيَّة نصف ضيِّقة؛ أي: ألفات مفخَّمة[٢].

(١) دراسات في علم اللُّغة ١٣٦.

(٢) دروس في علم أصوات العربيَّة ١٣٦.

المبحث الثَّالث: ألف الإمالة

الإمالة لغة: العدول إلى الشَّيء والإقبال عليه[١].

واصطلاحا: أن ينحى بالفتحة نحو الكسرة، وبالألف نحو الياء[٢].

وذهب الرَّضيُّ إلى القول بأنَّ الإمالة هي أن ينحى بالفتحة نحو الكسرة موفية بالغرض؛ ذلك أنَّه يلزم من إمالة فتحة الألف نحو الكسرة إمالة الألف نحو الياء؛ لأنَّ الألف المحض، لا يكون إلا بعد الفتح المحض، ويميل إلى جانب الياء بقدر إمالة الفتحة إلى الكسرة ضرورة، فلمَّا لزمتها لم يحتج إلى ذكرها[٣].

وأطلق عليه القرطبيُّ ألفَ التَّرخيم؛ لأنَّ التَّرخيم تليين الصَّوت، وهو أن ينحى بالفتحة التي قبل الألف نحو الكسرة، فتخرج الألف بين الألف والياء[٤].

واختلف العلماء في كون الإمالة فرعا عن الفتح؛ حيث ذكر ابنُ الجزريِّ أنَّ من العلماء من قال بأصالة كلٍّ منهما، في حين ذهب بعضهم إلى أصالة الفتح، وفرعيَّة الإمالة مدلِّلين على ذلك بأنَّ الإمالة لا تكون إلا عند وجود سبب من الأسباب، فإنْ فُقِد سبب منها لزم الفتح، وإنْ وُجِدَ شيءٌ منها جاز الفتح والإمالة، فما من كلمة تمال إلا وفي العرب من يفتحها، ولا يقال كلُّ كلمة تُفتح ففي العرب من يميلها. إلى جانب أنَّ الإمالة تصَيِّر الحرف بين حرفين بمعنى أنَّ الألف الممالة بين الألف الخالصة والياء، وكذلك الفتحة الممالة؛ حيث تصير بين الفتحة الخالصة والكسرة، والفتح يُبْقي الألف والفتحة على أصلها. ومن ثمَّ عُلِم أصالة الفتح، وفرعيَّة الإمالة[٥].

---

(١) اللِّسان (ميل) ١١/ ٦٣٦ .

(٢) الأصول ٣/ ١٦٠،سر صناعة الإعراب ١/ ٥٢، الكشف ١/ ١٦٨.

(٣) شرح الشَّافية ٣/ ٤.

(٤) الموضَّح في علم التَّجويد ٣٣.

(٥) النَّشر ٢/ ٣٢.

وذهب جان كانتينو إلى قدم ظاهرة الإمالة مستدلا على ذلك بنقوش قديمة كتبت بحروف يونانيَّة[١]. وذهب برجشتراسر إلى أنَّ صوت الإمالة هو أحد أصوات المدِّ الأساسيَّة في اللُّغات السَّاميَّة، ثمَّ فَقَدَ قيمته؛ ليصبح مجرد صورةٍ نُطْقيَّة[٢]. وذهب د.حسام سعيد النُّعيمي إلى أنَّ ما يسمى ألفا هو في الأصل أحد صورتين رقيق يقرب من الياء، وفخم يقرب من الواو، وما الإمالة والتَّفخيم إلا من آثار هذين الصَّوتين؛ حيث تطوَّر صوت الإمالة إلى الألف المحض، وبقيت آثار ذلك عند القبائل البدويَّة، وعند بعض قبائل الحجاز، ولعلَّها كانت على أطرافها بين الحضارة والبداوة[٣].

والإمالة على ضربين: إمالة شديدة، ويطلق عليها: الإضجاع، والبطح، والإمالة المحضة، والكبرى، والكثير، والكسر[٤].

يقول الزَّجَّاج: "سمَّى النَّاس الإمالة كسرا، وليس بكسر صحيح، والخليل. وأبو عمرو يقولان إمالة"[٥] وليس ذلك بمستغرب؛ لأنَّ الإمالة في أشدِّ حالاتها ـ كما يقول أبو شامة: "أن تقرب الفتحة من الكسرة، والألف من الياء، من غير قلب خالص ولا إشباع مبالغ فيه"[٦] وهو ما يرمز له في الحركات المعياريَّة بالرَّمز (e)[٧].

وهناك الإمالة المتوسِّطة، وفيها يؤتى بالحرف بين الفتح المتوسِّط، والإمالة الشَّديدة.

---

(١) دروس في علم أصوات العربيَّة ١٥٩.

(٢) التَّطور النَّحويّ ٣٤.

(٣) الدِّراسات اللَّهجيَّة والصَّوتيَّة عند ابن جنِّي ٢٠٤ـ ٢٠٥.

(٤) التيسير ٤٦، الأصول ٣/ ١٦٠، التَّبصرة والتَّذكرة ٢/ ٧١٠، النَّشر ٢/ ٢٩، شرح الكافية الشَّافية ٤/ ١٩٧٠، الإمالة في القراءات واللَّهجات العربيَّة ١٩.

(٥) معاني القرآن وإعرابه ٥/ ٣٣١.

(٦) إبراز المعاني ٢٠٤.

(٧) الأصوات اللُّغويَّة ٤١، الإمالة في القراءات ٤٤.

ويُطْلق عليها الإمالة الصُّغرى، والتَّقليل، والتَّلطيف، وبين بين، وبين اللَّفظين؛ أي: بين الفتح والإمالة المحضة[١]. ويرمز له بالرمز (E)[٢].

ولم يعتد سيبويه بإمالة بين بين، وإنّما بالإمالة المحضة[٣]. وتابعه في ذلك الرّضيّ[٤].

وشدّة الإمالة وخفّتها تكون بحسب القرب من الياء؛ يقول المبرِّد:" فكلُّ ما كانت الياء أقرب إلى ألفه أو الكسرة، فالإمالة له ألزم، والنَّصب فيه جائز، وكلّ ما كثُرت فيه الياءات أو الكسرات، فالإمالة فيه أحسن من النَّصب"[٥]. و"جملة الباب أنَّه كل ما كان في الياء أو الكسرة فيه أثبت، فالإمالة له ألزم إلا أن يمنع مانع من المستعلية"[٦]. وتابعه في ذلك ابن يعيش[٧].

وذهب د. سمير استيتية إلى تقسيم الإمالة إلى درجتين هما الإضجاع والبطح؛ حيث يكون الإضجاع أقرب إلى الكسر، في حين يكون البطح أقرب إلى الفتح؛ ذلك أنَّ للحركات حدودا لا تتجاوزها يقترب بعضها من بعض، أو يبتعد بعضها عن بعض، وهذه الحدود هي الفتحة والكسرة، فالكسرة هي الحدُّ الأماميُّ العلويُّ للحركات، وتوصف بأنَّها أماميَّة ضيِّقة . وتعدُّ الفتحة الحدُّ الأماميُّ السُّفليّ للحركات، فهي أماميَّة واسعة، وبين هاتين الدَّرجتين من العلوّ والنّزول درجات مختلفة تمثِّل مقدار قرب الفتحة من الكسرة، وابتعادها عنها. ووجد العلماء أنَّ أبرز

---

(١) النَّشر ٢/ ٢٤، الإتحاف ١/ ٢٤٧، الإتقان ١/ ٩١.

(٢) الأصوات اللُّغويَّة ٤١، الإمالة في القراءات ٤٤.

(٣) الكتاب ٤/ ٤٣٢، النَّشر ١/ ٢٠١.

(٤) شرح الشافية ٣/ ٤.

(٥) المقتضب ٣/ ٤٢.

(٦) السَّابق ٣/ ٤٧.

(٧) شرح المفصَّل ٩/ ٥٤.

درجتين بين الفتحة والكسرة، هما الدَّرجتان اللَّتان تمثلان الثُّلث الأوَّل والثُّلث الثَّاني من المسافة الواقعة بين الفتحة والكسرة، فعند هاتين الدَّرجتين يتمُّ إنتاج حركتين مختلفتين شائعتين في معظم لغات العالم، وإحدى هاتين الحركتين أقرب الحركتين إلى الكسرة، وهي ما يعرف بالإضجاع، وأخراهما أقرب إلى الفتحة، وهو ما يعرف بالبطح(١).

وترجع أسباب الإمالة إلى سببين رئيسين؛ هما: الكسرة، والياء(٢).

وأسبابها على وجه التَّفصيل ما يلي:

١. الإمالة للكسرة سواء أكانت الكسرة قبل الممال أم بعده؛ نحو: عماد، والنَّار.

٢. الإمالة للياء؛ نحو: شيبان، وسيَّال.

٣. الإمالة للألف المنقلبة عن ياء؛ نحو: رقى، وفتى.

٤. الإمالة للكسرة العارضة؛ نحو: خاف، وطاب؛ لأنَّ الكسر يفرض في خفت وطبت.

٥. الإمالة للألف المشبَّهة بالمنقلبة عن الياء؛ نحو: حبلى وسكرى.

٦. الإمالة للإمالة؛ نحو: رأيت عِمادا، بإمالة الألف الأخيرة المبدلة من التَّنوين بسبب إمالة الألف الأولى(٣).

---

(١) القراءات القرآنيَّة بين العربيَّة والأصوات اللُّغويَّة منهج لساني معاصر ٤٢ـ٤٣.

(٢) النَّشر٢/ ٣٢، الهمع ٦/ ١٨٧.اختلف العلماء في أيّها أقوى؟ فذهب ابن السَّرَّاج إلى أنَّ الياء أقوى من الكسرة ؛ لأنَّها حرف والكسرة بعضها، في حين ذهب بعضهم إلى أنَّ الكسرة أقوى؛ لكونها تجلب الإمالة ظاهرة ومقدَّرة واستدلُّوا على ذلك بأنَّ أهل الحجاز يميلون الألف للكسرة، ولا يميلونها للياء، إلى جانب أنَّ نطق الكسرة أثقل من نطق الياء؛ التي ليست مدَّة، وإن كانت مدَّة، فالكسرة معها. ينظر: همع الهوامع٦/ ١٨٧.

(٣) الأصول ٣/ ١٦٠ـ١٦٣، النَّشر ٢/ ٣٢ـ٣٥.

ونُقل عن سيبويه أنَّه زاد ثلاثة أسباب أخرى شاذَّة هي:

٧. إمالة الألف المشبَّهة بالألف المشبَّهة بالمنقلبة؛ نحو: طَلَبْنِا تشبيها بألف حبلى.

٨. الإمالة للفرق؛ نحو: بِا، تِا في حروف المعجم فرقا بين الاسم والحرف.

٩. الإمالة لكثرة الاستعمال؛ نحو:النَّاس، والحجَّاج.[١]

ومن **شواهد** الإمالة ما ورد في قوله تعالى: ﴿ وَلْيَخْشَ ٱلَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا۟ مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَـٰفًا خَافُوا۟ عَلَيْهِمْ ﴾[٢]. حيث قرأ حمزة بخُلْف عن خلاد بإمالة (ضعافا)[٣] يقول ابنُ يعيش: "الإمالة فيها حسنة؛ لأنَّ الكسرة أدنى إلى المستعلي من الألف، والكسرة توهي استعلاء المستعلي، والنَّصب جيِّد، والإمالة أجود"[٤].

ومن شواهد الإمالة قوله تعالى: ﴿ فَمَهِّلِ ٱلْكَـٰفِرِينَ أَمْهِلْهُمْ رُوَيْدًۢا ﴾[٥] حيث قرأ أبو عمرو والكسائيُّ في رواية الدّوريّ بالإمالة في الكافرين[٦]. يقول سيبويه: " واعلم أنَّ قوما من العرب يقولون: الكافرون، ورأيت الكافرين، والكابر، وهي المنابر، لما بعدت، وصار بينها وبين الألف حرف لم تقو قوة المستعلية؛ لأنَّها من موضع اللام وقريبة من الياء، ألا ترى أنَّ الألثغ يجعلها ياء، فلمَّا كانت كذلك عملت الكسرة عملها، إذ لم يكن بعدها ياء"[٧]. ومن الشَّواهد قوله تعالى: ﴿ فَنَادَتْهُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَآئِمٌ يُصَلِّى فِى ٱلْمِحْرَابِ أَنَّ ٱللَّهَ

---

(١) الإقناع ١/ ٢٦٩.

(٢) النِّساء ٩.

(٣) السَّبعة ٢٢٧.

(٤) شرح المفصَّل ٩/ ٦٠.

(٥) الطارق ١٧.

(٦) الكشف ١/ ١٧٣، إتحاف فضلاء البشر ٢/ ٦٠٢.

(٧) الكتاب ٤/ ١٣٦ـ١٣٧.

يُبَشِّرُكَ ﴾[١]؛ حيث قرأ ابن ذكوان عن ابن عامر بإمالة (المحراب)[٢]. يقول مكّي القيسيّ: "أمالهما للكسرة التي بعد الألف، وهو ضعيف من وجهين: أحدهما أنّ الرَّاءَ إذا انفتحت قبل الألف تمنع الإمالة. والثَّاني: أنَّ الكسرة إعراب غير لازمة، لكن تتقوَّى إمالة (المحراب) قليلا؛ للكسرة التي على الميم، وللكسرة على الباء، وكلاهما يوجب الإمالة، فلمَّا اجتمعا قويت الإمالة بعضَ القوَّة"[٣].

ومن الشَّواهد ما ورد في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا ﴾[٤] قرأ الكسائيّ بالإمالة في (تلاها)[٥] يقول ابنُ خالويه: "فإنْ قال قائل: لم زعمت أنَّ (تلا) من ذوات الواو، وقد أمالها الكسائي؟ فالجواب لأنَّ السُّورة إذا كانت رؤوس آياتها من ياءات نحو: (ضحاها) و(جلاها) و(تلاها) تبعها ما كان من ذوات الواو"[٦]. وذهب الرَّضيُّ إلى أنَّ إمالة الألف للتَّناسبِ لها صورتان؛ الصُّورة الأولى: أن تُمال لمجاورة ألف ممالة كإمالة ثاني الألفين في نحو رأيت عمادا. أمَّا الصُّورة الثَّانية: أن تمال لكونها آخر مجاور ما أميل آخره[٧].

والإمالة مظهرٌ من مظاهر الانسجام الصَّوتيّ بين الأصوات، جاءت لضرب من التَّخفيف والتَّيسير والاقتصاد في الجهد العضليّ؛ يقول سيبويه: " إجناح الألف

---

(١) آل عمران ٣٩.

(٢) السَّبعة ٢٠٥.

(٣) الكشف عن وجوه القراءات السَّبع وعللها وحججها ١٧٢.

(٤) الشَّمس ٢.

(٥) السَّبعة ٦٨٨، النَّشر ٢/ ٣٧.

(٦) إعراب ثلاثين سورة ٩٦.

(٧) شرح الشَّافية ٣/ ١٣.

أخفُّ عليهم، يعني الإمالة"[١]. ويقول أبو عمرو الدَّانيّ: " الإجماع على أنَّ الإمالة لغة لقبائل العرب دعاهم إلى الذِّهاب إليها التماس الخفَّة"[٢].

وهذا ما يؤيده الدَّرس الصَّوتيُّ الحديث؛ يقول د.إبراهيم أنيس: "يلعب الانسجام بين أصوات اللّين دورا هاما في معظم لغات البشر، وهو من التَّطوّرات الحديثة التي تميل إليها اللُّغات بصفة عامَّة. وقد اعترف به القدماء من علماء العربيَّة، وسموه في باب الإمالة بالتَّناسب"[٣].

والإمالة من الأحرف السَّبعة، وهي من لحون العرب وأصواتها، ومن مذاهبها وطباعها[٤]. وقد عُزيت هذه الظَّاهرة لتميم، وقيس، وأسد[٥] في حين عزي الفتح لأهل الحجاز[٦]، ومع أنَّ لغة الفتح تنسب إليهم إلا أنَّه قد ورد عنهم الإمالة في مواضع قليلة[٧]، من نحو: (النَّاسِ) في حال الجرِّ[٨]. وعلَّل سيبويه لذلك بقوله: "اعلم أنَّه ليس كلّ من أمال الألفات وافق غيره من العرب ممَّن يميل، ولكنَّه قد يخالف كلّ واحد من الفريقين صاحبه، فينصب بعض ما يميل صاحبه، ويميل بعض ما ينصب صاحبه، وكذلك من كان النَّصب من لغته لا يوافق غيره ممَّن ينصب... فإذا رأيت عربيّا كذلك، فلا ترينَّه خلّط في لغته، ولكنَّ هذا من أمرهم"[٩].

---

(١) الكتاب ٣/ ٢٧٨، وينظر: المقتضب ٣/ ٤٩، والنَّشر ٢/ ٣٥.

(٢) منجد المقرئين ٢٣١ .

(٣) في اللَّهَجات العربيَّة ٦٨.

(٤) إبراز المعاني ٢٠٤ .

(٥) شرح المفصَّل ٩/ ٥٤، ارتشاف الضَّرب٢/ ٥١٨، النَّشر ٢/ ٣٠.

(٦) المراجع السَّابقة.

(٧) الكتاب ٤/ ١٢٠، التَّصريح بمضمون التَّوضيح٢/ ٣٤٧.

(٨) النَّشر ٢/ ٦٣.

(٩) الكتاب ٤/ ١٢٥.

المبحث الرَّابع: همزة بين بين

هي التي بين الهمزة وحرف اللِّين الذي منه حركتها؛ فإنْ كانت مفتوحة، فهي بين الهمزة والألف، وإنْ كانت مكسورة، فهي بين الهمزة والياء، وإنْ كانت مضمومة، فهي بين الهمزة والواو، يقول سيبويه: " اعلم أنَّ كلَّ همزةٍ مفتوحة كانت قبلها فتحةٌ فإنَّك تجعلها إذا أردت تخفيفها بين الهمزة والألف السَّاكنة، وتكون بزنتها محققَّةً، غير أنَّك تضعف الصَّوت ولا تتمَّه وتخفي؛ لأنَّك تقربها من هذه الألف. وذلك قولك: (سال) في لغة أهل الحجاز، إذا لم تحقِّق كما يحقِّق بنو تميم، وقد قرأ قبل، بين بين.

وإذا كانت الهمزة منكسرة وقبلها فتحة صارت بين الهمزة والياء السَّاكنة، كما كانت المفتوحة بين الهمزة والألف السَّاكنة. ألا ترى أنَّك لا تتمّ الصَّوت ـ ههنا ـ وتضعِّفه؛ لأنَّك تقرِّبها من السَّاكن، ولولا ذلك لم يدخل الحرف وهن، وذلك قولك: يئس وسئم، وإذ قال إبراهيم وكذلك أشباه هذا. وإذا كانت الهمزة مضمومة وقبلها فتحة، صارت بين الهمزة والواو السَّاكنة. والمضمومة قصتها وقصة الواو قصة المكسورة والياء، فكلُّ همزة تقرَّب من الحرف الذي حركتها منه"[(١)].

ووصف القُرطبيُّ البينيَّة بقوله:" حقيقة البينيَّة فيها أنْ يشار إليها بالصَّدر إن كانت مفتوحة، وإن كانت مكسورة جعلت كالياء المختلسة الكسرة، وإن كانت مضمومة جعلت كالواو المختلسة الضمّة، وهذه الحركة المختلسة هي التي كانت مع الهمزة، إلا أنَّها مع الهمزة تكون أشبع منها مع الحرف المجعول خَلَفا منها"[(٢)].

وسمِّيت بذلك لضعفها؛ إذ " ليس لها تمكين المحقَّقة، ولا خلوص الحرف؛ الذي منه حركتها"[(٣)]. وذهب ابن يعيش إلى أنَّ أمر هذه الهمزة لا ينكشف إلا

---

(١) الكتاب٣/ ٥٤١- ٥٤٢، وينظر: سر صناعة الإعراب ١/ ٤٨.

(٢) الموضَّح في التَّجويد ٨٢.

(٣) سرُّ صناعة الإعراب ١/ ٤٩.

بالمشافهة؛ لأنَّه أمر صوتي لا يُلْحظ إلا بالمشافهة[١]. وليس لهذه الأنواع من الهمز المخفَّف رمز كتابيّ في الخطّ العربيّ إلا ما كان من رسم المصحف الكريم؛ حيث رمزوا لها بنقطة كبيرة هكذا(.) ولا يتمكَّن قارئ من قراءتها ما لم يعرف ذلك بالسَّماع والمشافهة[٢].

ويُلْحَظ أنَّ سيبويه يعدُّ همزة (بين بين) حرفا واحدا، في حين يذهب عبدالوهاب القرطبيّ إلى أنَّه " ينبغي على التَّحقيق أن تُعدَّ ثلاثة أحرف؛ وذلك لأنَّ همزة بين بين، هي الهمزة التي تجعل بين الهمزة، وبين الحرف الذي منه حركتها؛ فإذا كانت الهمزة مكسورة فجعلت (بين بين)؛ فهي بين الهمزة وبين الياء؛ كقولنا في سئم: سيم (بين بين). وإن كانت مضمومة، فجعلت (بين بين)؛ فهي بين الهمزة وبين الواو؛ كقولنا في لؤم: لوم (بين بين). وإذا كانت مفتوحة، وجعلت كذلك؛ فهي بين الهمزة والألف؛ كقولنا في سأل: سال. ولمَّا كان كلُّ واحد من هذه الحروف الثَّلاثة غير الآخر، وجب أن يكون الحرف الذي بينه وبين الهمزة غير الحرف الذي بين الهمزة وبين الآخرين"[٣]. وتابعه في ذلك ابن الحاجب[٤].

وذهب أبو حيَّان إلى أنَّ "كلا القولين صواب؛ لأنَّك إنْ أخذتها من حيث مطلق التَّسهيل، فهي حرف واحد، وإن أخذتها من حيث التَّسهيل الخاص كانت ثلاثة أحرف"[٥].

وذكر الرَّضيُّ أنَّ همزة (بين بين) تنقسم إلى قسمين:

---

(١) شرح المفصَّل ٩/ ١١٢.

(٢) اللَّهَجات العربيَّة والقراءات القرآنيَّة ٢٩٩.

(٣) نفسه.

(٤) شرح شافية ابن الحاجب ٣/ ٢٥٤

(٥) همع الهوامع ٦/ ٢٩٤.

أحدهما: (بين بين) القريب؛ وهو الذي تجعل فيه بين الهمزة، وبين حرف المدِّ الذي منه حركتها.

والآخر: (بين بين) البعيد؛ وهو الذي تجعل فيه بين الهمزة وبين الحرف الذي منه حركة ما قبلها[١].

وذهب سيبويه إلى أنَّ همزة (بين بين) تخرج من بين الهمزة وحرف المدِّ الذي منه حركتها[٢]. وتابعه من المحدثين د. أحمد علم الدِّين الجنديّ، حيث ذهب إلى أنَّ همزة (بين بين) لا تتكوَّن في أقصى الحلق؛ حيث تتكوّن الهمزة الأصليَّة، بل تتكوَّن بين الحلق والجوف؛ الذي تخرج منه حروف المدِّ؛ لذلك يطلق عليها (بين بين)، وصوت هذه الهمزة صوت ضعيف جدا[٣].

وذهب د. تمَّام حسَّان إلى أنَّ هذه الهمزة تخرج من نفس مخرج المحقَّقة إلا أنَّ الفارق بينهما أنَّ إقفال الأوتار الصَّوتيَّة قد لا يكون تامّا حال النُّطق بهمزة (بين بين)، بل هو إقفال تقريبي[٤].

وذكر سيبويه أنَّ همزة (بين بين) ترد في موضعين:

أحدهما: أن تكون الهمزة متحرِّكة بأيّ حركة شريطة أن يفتح ما قبلها.

والآخر: أن تكون مكسورة أو مضمومة وما قبلها مكسور أو مضموم.

كما أنَّها تكون في كلمة، كما تكون في كلمتين[٥].

---

(١) شرح الشَّافية ٣/ ٣١، ٤٦.

(٢) الكتاب ٣/ ٥٤١

(٣) اللَّهَجات العربيَّة في التُّراث ١/ ٣٢٣.

(٤) مناهج البحث في اللُّغة ١٢٥.

(٥) الكتاب ٣/ ٥٤١-٥٤٢.

ويشترط فيها أن تكون متحرِّكة؛ لأنَّ السَّاكنة لا تخفَّف (بين بين)؛ وذلك أنَّه لا حركة لها حتى تجعل بين الهمزة والحرف الذي منه حركتها[١].

ووصف د. إبراهيم أنيس هذه الحالة بأنَّها سقوطٌ للهمزة من الكلام، تاركة حركة وراءها، وأنَّ ما نسمعه لا يمتُّ إلى الهمزة بصلة، بل هو صوت لين قصير، يسمَّى عادة حركة الهمزة[٢]. وتابعه في ذلك د. عبدالصَّبور شاهين؛ الذي أثبت ذلك من خلال بعض التَّجارِب المعمليَّة على جهاز السِّيبكتوجراف[٣].

وذهب د. عبدالصَّبور شاهين إلى أنَّه ليس من الصَّواب أن يقال: هذه همزة مسهَّلة، أو هذه بين بين، أو هذه همزة مقلوبة؛ معلِّلا ذلك بأنَّه لا وجود للهمزة في هذه الحالات؛ لأنَّ وضع الحنجرة لدى النُّطق بهذه الحالات يتغيَّر إلى وضع آخر غير وضع الهمزة[٤].

وذهب د. فوزي الشَّايب إلى أنَّ هذه الهمزة، ليست سوى تتابع لحركتين قصيرتين تفصل بينهما وقيفة؛ حيث تسقط الهمزة في النُّطق، ويحلُّ محلَّها وقيفة تفصل بين الحركتين اللَّتين تكتنفانها[٥].

ومن شواهد همزة بين بين:

قوله تعالى: ﴿أَرَءَيْتَكُمْ﴾[٦] حيث قرأ نافع[٧]، وأبو جعفر[١] بتخفيفها بين بين، بين،

---

(١) الكشف ١/ ١٠٢، شرح المفصَّل ٩/ ١٠٧.

(٢) الأصوات اللُّغويَّة ٩١.

(٣) القراءات القرآنيَّة في ضوء علم اللُّغة الحديث ١٠٥.

(٤) أثر القراءات في الأصوات والنَّحو العربيّ ١٦٨.

(٥) أثر القوانين الصَّوتيَّة في بناء الكلمة العربيَّة ٣٥١.

(٦) الأنعام الآيتين ٤٧،٤٠.

(٧) السَّبعة ٢٥٧، النَّشر ١/ ٣٩٧.

كما رويت عن ورش من طريق الأصبهاني[٢].

كذلك قرئ بالتَّخفيف بين بين في الهمزة الثَّانية الواقعة بعد همزة الاستفهام في قوله تعالى: ﴿ أَفَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿ أَفَأَمِنُواْ مَكْرَ ٱللَّهِ ﴾[٤]، كما قرئ بتخفيف الهمزة بين بين في قوله تعالى: ﴿ فَأَذَّنَ ﴾[٥] وقد نسبت القراءة في كلِّ ما سبق إلى الأصبهاني عن ورش[٦].

ومن شواهد همزة بين بين قوله تعالى: ﴿ يَـُٔودُهُۥ ﴾[٧] روى أبو بكر عن عاصم تخفيفها[٨].

كما ورد تخفيف الهمزة المتحركة إذا جاءت بعد ألف ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾[٩] ونسبت القراءة بذلك إلى أبي جعفر في هذا اللَّفظ حيث وقع[١٠] ووافقه المطوّعيُّ عليه عن الأعمش[١١].

=

(١) النَّشر ١/ ٣٩٧، الإتحاف ١/ ٢٠٦.

(٢) الإتحاف ١/ ٢٠٦.

(٣) الأعراف الآية ٩٧.

(٤) الأعراف الآية ٩٩.

(٥) الأعراف الآية ٤٤.

(٦) النشر ١/ ٣٩٨، الإتحاف ١/ ٢٠٦.

(٧) البقرة٢٥٥.

(٨) الإقناع ١/ ٣٨٣.

(٩) سورة المائدة الآيات ١٢، ٣٢، ٧٠، ٧٢، ٧٨، ١١٠. وسورة الأعراف الآيات ١٠٥، ١٣٤، ١٣٧، ١٣٨.

(١٠) النشر ١/ ٤٠٠، والإتحاف ١/ ٢٠٧.

(١١) الإتحاف ١/ ٢٠٧.

وعلَّل سيبويه لورود الهمزة على هذه الصّورة بقوله: "فإنَّما جعلت هذه الحروف (بين بين) ولم تجعل ألفات، ولا ياءات، ولا واوات؛ لأنَّ أصلها الهمز، فكرهوا أنْ يخفّفوا على غير ذلك، فتحوّل عن بابها، فجعلوها (بين بين) ليُعْلِموا أنَّ أصلها عندهم الهمز"[١]. في حين يرى مكّي بن أبي طالب القيسيّ أنَّ العلَّة في ذلك أنَّ الهمزة لمـَّا تحرَّكت أصبحت قويَّة بحركتها، لا كالسَّاكنة؛ لذلك كان تدبيرها بحركتها أولى من تدبيرها بحركة ما قبلها، ولو جَرَتْ على البدل، لجَرَتْ على حكم ما قبلها، فكانت حركتها أولى بها"[٢].

ولصعوبة النُّطق بالهمزة فقد حذَّر ابنُ الجزريّ من أنْ يَنْطق بها القارئ كالمتهوِّع، وبخاصَّة إذا وليها مجانس أو مقارب؛ من نحو: أعوذ، أحطت، اهدنا[٣].

واختلف العلماءُ في الهمزة المخفَّفة (بين بين) من حيث الحركة والسّكون على ثلاثة أقوال:

الأوَّل: القول بأنَّها مُتَحرِّكة، وهي بوزنها محقَّقة، وهو رأي البصريين[٤].

الثَّاني: القول بسكونها، وهو رأي الكوفيين[٥].

الثَّالث: القول بأنَّها لا متحرِّكة، ولا ساكنة، قاله ثعلب[٦].

وعرض أبو البركات الأنباريّ لحجج الفريقين[٧]؛ إذ استدلَّ البصريّون بما يلي:

---

(١) الكتاب ٣/ ٥٤٢.

(٢) الكشف ١/ ١٠٣.

(٣) النَّشر ١/ ٢١٦

(٤) الكتاب ٣/ ٥٤٩-٥٥٠، المقتضب ١/ ١٥٧، إعراب القرآن للنَّحَّاس ٤/ ٣٣٤، ٥/ ٢٩٥، الإنصاف (٢/ ٧٢٦-٧٣١، شرح المفصَّل ٩/ ١٠٩، ١١٣.

(٥) الإنصاف ٢/ ٧٢٦.

(٦) إعراب القرآن للنَّحَّاس ٤/ ٣٣٤.

(٧) الإنصاف ٢/ ٧٢٦- ٧٣١.

١- وقوعها مخفّفة بين بين في الشِّعر، وبعدها ساكن في الموضع الذي لو اجتمع فيه ساكنان لانكسر البيت، ومن ذلك قول الأعشى[١]:

أأَن رأت رجــلا أعشــى أضرّ بــهِ ريــبُ الزمــان ودهــر مفسِــد خَبِــلُ

فالنُّون (أأن) ساكنة، وقبلها همزة مخفَّفة، ولو جاءت ساكنة؛ لاجتمع السَّاكنان، ومحال التقاؤهما في هذا الموضع.

٢- استثقال اجتماع الهمزتين، ففرّوا من هذا الثِّقل بأن قرَّبوا هذه الهمزة من حرف العلَّة، وهذا لا يوجب خروجها عن أصلها من كلِّ وجه، ولا سلب حركتها عنها بالكلية.

أمَّا الكوفيون فاحتجُّوا بأنَّ همزة (بين بين) لا يجوز أن تقع مبتدأة، وهذا دليل على سكونها؛ لأنَّ السَّاكن لا يبتدأ به.

ودفع البصريون ذلك بأنَّها لم تقع مبتدأة؛ لأنَّ الابتداء يكون بما تمكَّنت فيه حركته، وحين تكون الهمزة (بين بين) يزول تمكُّنها، وتقرب من السَّاكن، وكما لا يجوز الابتداء بالسَّاكن لا يجوز الابتداء بما قرب منه. ودلَّلوا على ذلك بـ "أنَّهم لم يخرموا متَفاعلن من الكامـل، وهو حذف الحرف الأوَّل، كما خرموا فعولن؛ لأجل أنَّ متفاعلن يسكن ثانيه إذا أضمر، والإضمار إسكان الثَّاني، فكان يبقى متْفاعلن، فينقل إلى مستفعلن، فلو خرموه في أوَّل البيت؛ لأدَّى ذلك إلى الابتداء بالسَّاكن في حالٍ؛ فجرى خرمه مجرى خرم مستفعلن؛ فلمَّا كان يفضي إلى الابتداء بالسَّاكن رفضوه، فكذلك ها هنا: لما قربت من السَّاكن بجعلها بين بين رفضوا الابتداء بها"[٢].

---

(١) ديوان الأعشى ٥٥، وينظر: إعراب القرآن للنحاس ٢٩٥

(٢) الإنصاف ٢/ ٧٣٠- ٧٣١.

ويقول ابنُ يعيش: "وهي عندنا، وإن كانت في حكم المتحرِّكة، فهي ضعيفة ينحى بها نحو السَّاكن، ولذلك لا تقع همزة (بين بين) في أوَّل الكلام، ولا تقع إلا حيث يجوز وقوع السَّاكن غير الألف"[١].

وأمَّا ما ذهب إليه ثعلب من أنَّ همزة (بين بين) لا متحرِّكة، ولا ساكنة، فقد ردَّه النَّحَّاس واصفا ذلك بالمحال؛ "لأنَّها إذا لم تكن ساكنة، فهي متحرِّكة، وإذا لم تكن متحرِّكة، فهي ساكنة، فيجب على قوله أن تكون ساكنة متحرِّكة"[٢]. وذكر أنَّ "همزة بين بين كثيرا ما يغلط فيها، وهي من أصعب ما في النحو"[٣].

والذي يظهر لي رجحان مذهب البصريين؛ لما سبق من الأدلة ولإمكان الرد على مذهب الكوفيين.

---

(١) شرح المفصَّل ٩/ ١٠٩.

(٢) إعراب القرآن ٥/ ٢٩٥.

(٣) السَّابق ٥/ ٢٩٥- ٢٩٦.

المبحث الخامس: الشِّين التي كالجيم

وهو صوت بين الشِّين والجيم[١]، من نحو قولهم: أجدق في أشدق[٢].

يقول ابنُ جنِّي: "أمَّا الشِّين التي كالجيم، فهي الشِّين التي يقلُّ تفشيها واستطالتها، وتتراجع قليلا متصعِّدة نحو الجيم"[٣].

ووصفها أبو حيَّان بأنَّها فرع عن الجيم الخالصة[٤]، ويشترط فيها أن تكون الشِّين ساكنة قبل الدَّال[٥].

وذهب مكِّي بن أبي طالب القيسيّ إلى أنَّ هذا الصَّوت هو الذي يبدل من كاف المؤنَّث؛ حيث يبدل شينا يخالط لفظ الجيم مدلِّلا على ذلك بقول ابن دريد في وصف ظاهرة الكشكشة؛ حيث يقولون في (غلامكِ): (غلامش)؛ يجعلون الكاف بين الشِّين والجيم[٦]. يقول ابنُ دريد:" وإذا اضطرَّ هذا الذي هذه لغته قال: جيدش وغلامش بين الجيم والشِّين، لم يتهيأ له أنْ يفرده، وكذلك ما أشبه هذا من الحروف المرغوب عنها"[٧].

ويُلحَظ من نصِّ ابنِ دريد أنَّ هذا من الحروف المرغوب عنها؛ أي: المستقبحة، ولعلَّه قصد بذلك الجيم التي كالشِّين، وهذا ظاهر من النَّصِّ السَّابق.

وقد علَّل العلماء لهذا التَّغَيّر بأنَّ الشِّين السَّاكنة إذا وقعت قبل الدَّال، وهو صوت مجهور شديد، في حين أنَّ الشِّين صوت مهموس رخو، وهذا يتنافى مع جوهر

---

(١) الرِّعاية ٢١١.

(٢) ارتشاف الضَّرب١/ ١٣

(٣) سرُّ صناعة الإعراب ١/ ٥٠

(٤) ارتشاف الضَّرب١/ ١٣

(٥) شرح الشَّافية٣/ ٢٥٦

(٦) الرعاية ٢١١ـ٢١٢.

(٧) الجمهرة ١/ ٤٣.

الدَّال، فتشرب الشِّين صوت الجيم التي تتَّفق مع الدَّال في صفتي الجهر والشِّدَّة[١]. يقول السُّيوطيُّ: "قرَّبوا الحرف الضَّعيف من الحرف القويّ في جعلهم الشِّين كالجيم، فلذلك كان من الفروع المستحسنة؛ وذلك أنَّ الجيم حرف شجريٌ من وسط اللِّسان، مجهور، شديد، منفتح، متقلقل، فهو حرف قوي؛ لجهره، وشدَّته، والشِّين حرف ضعيف؛ لهمسه، ورخاوته، واستفاله، وفيه بعض القوَّة؛ لتفشِّيه، فلذلك كان تقريبه من الجيم مستحسنا"[٢].

وذهب مكِّي القيسيّ إلى أنَّ هذا الصَّوت لم يستعمل في القرآن[٣]. في حين قصر الرَّضيُّ عدم القراءة بها على المشهور من القراءات[٤]. ولم يذكر لذلك شاهدا.

وهو صوت مسموع في بعض اللَّهَجات المحلِّيَّة؛ حيث ورد في لهجة بعض المصريين[٥]، كما ورد ـ أيضا ـ في اللَّهجة السُّوريَّة واللُّبنانيَّة[٦]، ويُلحظ أنَّ الجيم التي كالشِّين؛ من نحو: (اجْتمعوا)، و(أجْدر)، قد وُصفت بأنَّها صوت مستهجن؛ يقول الرَّضيُّ: " وإنَّما استهجن الجيم التي كالشِّين؛ لأنَّها إنَّما يفعل ذلك بها إذا سكنت، وبعدها دال أو تاء؛ نحو: اجتمعوا وأجْدر، وليس بين الجيم والدَّال، ولا بينها وبين التَّاء تباين، بل هما شديدتان، لكنَّ الطَّبع ربَّما يميل لاجتماع الشَّديدين إلى السَّلاسة واللِّين؛ فيشرب الجيم ما يقاربه في المخرج؛ وهو الشِّين، فالفرار من المتنافيين

---

(١) شرح الشَّافية ٣/ ٢٥٦.

(٢) همع الهوامع ٣/ ٤٩٣.

(٣) الرِّعاية ٢١١.

(٤) شرح الشَّافية لركن الدّين ٢/ ٩٢٠

(٥) الأصوات اللُّغويَّة ٦٩.

(٦) اللُّغة العربيَّة معناها ومبناها ٥٢.

مستحسن، والفرار من المثلين مستهجن، فصار الحرف الواحد مستحسناً في موضع، ومستهجناً في موضع آخر"[١].

(١) شرح الشَّافية للرَّضي ٣/ ٢٥٦

المبحث السَّادس: الصَّاد التي كالزَّاي

يطلق المبرِّد على هذا الصَّوت " الحرف المعترض بين الصَّاد والزَّاي"[١] في حين أطلق عليه ابن سينا الزَّاي الظَّائيَّة[٢]. " وذهب الجعبريُّ إلى أنَّه "يعبر عنه بصاد بين بين، وصاد كزاي، وعصر الصَّاد، أي ضغطها عن مخرجها"[٣]. وفيه تُشرب الصَّاد شيئا من صوت الزَّاي، فتصير بين بين[٤]. ووصف ابن يعيش مخرجه بقوله: "أَمَّا المضارعة فأنْ تنحو بالصَّاد نحو الزَّاي، فتصير حرفا مخرجه بين مخرج الصَّاد ومخرج الزَّاي"[٥]. وفيه يقلُّ همس الصَّاد قليلا، ويحدث فيه ضرب من الجهر لمضارعته الزَّاي. كما يميل فيها الصَّوت إلى الإطباق؛ يقول العكبريُّ: "من أشمَّ الصَّاد زايا قصد أن يجعلها بين الجهر والإطباق"[٦].

وفيه يكون وسط اللِّسان أرفع، والاهتزاز في طرفه خفيّ، وهو ما يشبه الظَّاء في العاميَّة المصريَّة[٧].

ومن الشَّواهد على ذلك قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُصۡدِرَ ٱلرِّعَآءُۖ وَأَبُونَا شَيۡخٞ كَبِيرٞ﴾[٨]. حيث قرأ حمزة والكسائي بإشمام الصَّاد صوت الزَّاي[٩].

---

(١) المقتضب ١/ ١٩٤.

(٢) أسباب حدوث الحروف ١٩.

(٣) كنز المعاني ورقة ٤٢.

(٤) شرح المفصل ١٠/ ٥٣.

(٥) شرح المفصَّل ١٠/ ٥٣.

(٦) التّبيان في إعراب القرآن ١/ ٨.

(٧) اللَّهَجات العربيَّة في التُّراث ١/ ٤٥٠، التَّطور اللُّغويّ ٤٧.

(٨) القصص ٢٣.

(٩) إتحاف فضلاء البشر ٢/ ٣٤٢.

وذهب ابن جنِّي إلى أنَّ هذا الصَّوت مربوط بسياق صوتيٍّ معيَّن، وهو أن تقع الصَّاد قبل الدَّال، فإن وقعت قبل غيرها لم يجز ذلك[١].

ولست معه في ذلك؛ حيث ورد إشمامها، ولم يرد في الكلمة صوت الدَّال، ولعلَّ المقصود من ذلك أن يكون بعدها ـ أعني الصَّاد ـ صوت مجهور؛ حيث قرأ حمزة قوله تعالى: ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾[٢] بصاد مُشمَّة صوت الزّاي[٣].

ومن ذلك ـ أيضا ـ قوله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾[٤] حيث قرأ أبو عمرو وحمزة بالإشمام[٥]. وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[٦]؛ حيث قرأ حمزة بالإشمام[٧].

وذكر ابنُ عطيَّة أنَّ حمزة يلتزم ذلك في المعرفة دون النَّكرة[٨].

وذهب أبو عليٍّ الفارسيِّ إلى أنَّ من قرأ بالمضارعة بين الزَّاي والصَّاد رام الخفَّة؛ حيث لم يجعلها زايا خالصة، ولا صادا خالصة؛ حتى لا يلتبس بأحدهما[٩].

ويُلحظ أنَّ الإشمام ـ هنا ـ قد ورد رغم بُعْد الطَّاء عن الصَّاد؛ لذلك يقول أبو عليٍّ الفارسيِّ: "ويضارع بها ـ أيضا ـ إذا بَعُدت؛ نحو: مصادر، والصِّراط... فوفَّقوا بين الحرفين مع حجز ما حجز بينهما من الحروف، وكأنَّه أحبَّ أنْ يشاكل بهذه

---

(١) سرُّ صناعة الإعراب ١/ ٥٠.

(٢) الغاشية ٢٢.

(٣) السَّبعة ٦٨٢.

(٤) الفاتحة ٦.

(٥) السَّبعة ١٠٥-١٠٦.

(٦) الأنعام ١٥٣.

(٧) السَّبعة ٢٧٣.

(٨) المحرَّر الوجيز ١/ ٧٩.

(٩) الحجَّة للقرَّاء السَّبعة ١/ ٥٠

المضارعة؛ ليكثر بذلك تناسب أحد الحرفين إلى الآخر؛ فأشرب الصَّاد صوت الزَّاي لذلك"[١].

وذهب مكِّي القيسيّ إلى أنَّه: "لما رأى الصَّاد فيها مخالفة للطَّاء في الجهر؛ لأنَّ الصَّاد حرف مهموس، والطَّاء حرف مجهور، أَشَمَّ الصَّاد لفظ الزَّاي؛ للجهر الذي فيها، فصار قبل الطَّاء حرف يشابهها في الإطباق وفي الجهر؛ اللذين هما من صفة الطَّاء"[٢].

وانتقد أبو عليٍّ لغة الإشمام ـ هنا ـ بقوله: "وأمَّا القراءة بالمضارعة؛ التي بين الزَّاي والصَّاد، فعدلت عن القراءة بها؛ لأنَّها تكلّف حرف بين حرفين، وذاك أصعب على اللِّسان؛ لأنَّه إنَّما استعمل في هذه الحال فقط، وليس هو بحرف يبنى عليه الكلم، ولا هو من حروف المعجم، ولست أدفع أنَّه من كلام الفصحاء من العرب"[٣].

ويُلْحَظ من قول أبي عليٍّ الفارسيّ أنَّه من كلام العرب الفصحاء. ووصفه بالصّعوبة على اللّسان إلى جانب أنَّه لا يعدُّ من حروف المعجم.

ووصف د. سمير استيتية كيفيَّة النُّطق بصوت الصَّاد الخالصة، والصَّاد المشمَّة صوت الزَّاي، فحين النُّطق بالصَّاد يبتعد الوتران الصَّوتيان، فيسير الهواء بحريَّة دون تذبذب الوترين. وتتراوح سرعة الهواء ما بين ٢٠٠– ٣٠٠ سم٣/ ث غالبا. أمَّا حال النُّطق بالصَّوت المجهور كالدَّال فإنَّ الوترين تقتربان حتى تكون المسافة بينهما غير كافية لمرور الهواء بحريَّة فيفرقهما الهواء ثم يقتربان ثم يبتعدان وتتكرر العمليَّة وتتراوح مرات الذبذبة ما بين ١٤٠–١٦٠ ذبذبة في الثانية عند الرجال وما بين ٢٤٠–٢٦٠ عند النساء وسرعة الهواء ما بين ٢٠٠–٧٠٠سم٣/ ث.

---

(١) السَّابق ١/ ٥٤ـ٥٥.

(٢) الكشف ١/ ٣٤.

(٣) الحجَّة للقرَّاء السَّبعة ١/ ٥٠.

وقام بقياس التَّردُّدات لنطق كلمة (يصدر) حال كونها صادا خالصة، وحين تنطق بالإشمام. حيث بلغت ترددات الصَّاد الخالصة في المستوى التَّردّدي الأوَّل ٢.٢٢ هرتز، أمَّا عند نطقها بالإشمام فقد بلغت تردّداتها في المستوى التَّردُّدي الأوَّل ٢.٤ هرتز؛ أي: بفارق مقداره ١٨ هرتز؛ أي: أنَّ تردُّدات الصَّاد تقلُّ في المستوى التَّردُّدي الأَوَّل حال إشمامها.

بلغ أعلى تردُّد للصَّاد الخالصة في (يصدر) ٤٨٧ هرتز، وبلغ أعلى تردُّد عند نطقها بالإشمام ٤٢٨ هرتز؛ أي: بفارق مقداره ٥٩ هرتز، وهذا يدلُّ على أنَّ أعلى تردُّد للصَّاد في (يصدر) ٣٩٣ هرتز. وبلغ معدلها عند نطق الصَّاد المشمَّة صوت الزَّاي ٣٣٢ هرتز أي بفارق٦١هرتز. وهذا يعني أن معدل الترددات يقل عند نطق الصَّاد المشمَّة زايا.

وبلغت نسبة الاضطراب الموجي عند نطق الصَّاد المهموسة ٢٨.٥٠٪، وبلغت عند نطق الصَّاد المشمة زايا ٢٦.٩٥٪ أي أَنَّها تقلُّ بنسبة ١.٩٧٪.

هناك فجوة صوتية بين الصَّاد والدَّال في (يصدر) يحدث فيها توقُّف سريع لتيار الهواء عند نطق الصَّاد الخالصة؛ حيث بلغت نسبته ٢٨.٧٩٪، في حين بلغت نسبته حال النُّطق بالصَّاد المشمَّة زايا ٧١.٠١٪ أي بفارق كبير مقداره ٨٠.١٨٪. وهو أكبر من نسبة التَّوقُّف التي تطرأ على تيار الهواء عند نطق الصَّاد الخالصة.

وخلص إلى أنَّ إشمام الصَّاد صوت الزَّاي له ما يسوّغه من النَّاحية الصَّوتيَّة الأكوستيكية؛ حيث تنخفض درجة التَّردُّدات الصَّوتيَّة في المستوى التَّردُّدي الأَوَّل، كما يقل أعلى تردّد، وتنخفض نسبة الاضطراب الموجي، ودرجة الفجوة الهوائيَّة[1].

---

(١) القراءات القرآنيَّة بين العربيَّة والأصوات اللُّغويَّة منهج لسانيّ معاصر ٢١٠-٢١٢.

وعُزي هذا الأداء لبعض قيس[١]، وقيل لقيس عامة[٢]. ولعلَّها كانت في بعضهم، ثمّ انتشرت، وشاع استعمالها؛ يقول ابنُ فارس: "وهي ـ يعني الظَّاهرة اللُّغويَّة ـ وإن كانت لقوم دون قوم إلا أنَّها لمـَّا انتشرت تعاورها كلٌّ"[٣].

وذهبت د. صالحة آل غنيم إلى أنَّ قبيلة قيس تُعدُّ من القبائل العظيمة، منها ما كان موغلا في البداوة، ومنها من احتكَّ بالحاضرة، ورجَّحت أنَّ أصحاب هذه اللُّغة هم ممَّن احتكَّ بالبيئات الحضريَّة، وهم بذلك يمثِّلون مرحلة وسطا بين الحضر؛ الذين عرفوا بإعطاء الأصوات حقَّها، وبين أهل البادية؛ الذين فرضت عليهم ظروف حياتهم التَّقريب بين الأصوات؛ ليسهُل أداؤها[٤].

---

(١) إعراب القرآن للنّحّاس ١/ ١٧٤.

(٢) البحر المحيط ١/ ٢٥.

(٣) الصَّاحبي ٣١.

(٤) اللَّهَجات في الكتاب لسيبويه أصواتا وبنية ٢٤٦.

المبحث السَّابع: اللام المفخَّمة

تعدُّ اللام المفَخَّمة من الأصوات الفرعيَّة المستحسنة[١]. ويفهم من قولنا: إنَّ اللام المفخَّمة من الفروع المستحسنة أنَّ التَّرقيق هو الأصل، وهذا هو رأي جمهور القُرَّاء، يقول القيسيّ: "التَّرقيق هو الأصل، ألا ترى أنَّه لا يجوز تفخيم كلَّ لام، ولا يجوز ترقيق كلِّ لام، فالأعم هو الأصل، والتَّفخيم في اللام داخل فيها لما ذكرت لك من مقاربتها للرَّاء والنُّون في المخرج، وأيضا فإنَّ التَّرقيق عليه كلُّ القُرَّاء فإجماعهم حجَّة"[٢].

ويفرِّق العلماء بين التَّفخيم في اللام والرَّاء من حيث المصطلح، فما يكون في اللام يوصف بالتَّفخيم، في حين ما يكون في الرَّاء يوصف بالتَّغليظ[٣].

وذهب أبو حيَّان إلى أنَّها فرع عن اللام المتوسِّطة بين التَّرقيق والتَّفخيم[٤].

وذهب تشارلز فيرغسون إلى عدِّ اللام المفخَّمة فونيما مستقلا عن المرقَّقة[٥]. وتابعه في ذلك د. أحمد مختار عمر[٦]، ود. سلمان العاني[٧]. وذهب الأستاذ سعيد الغانمي إلى أنَّ لام التَّفخيم لا تعدُّ فونيما مستقلا إلا في لفظ الجلالة[٨].

ووصف د. إبراهيم أنيس الفرق بين اللام المفخَّمة والمرقَّقة بأنَّه كالفرق بين الدَّال والضَّاد، أو التَّاء، والطَّاء إلا أنَّ الرَّسم العربي لم يرمز إلى اللام المفخَّمة برمز

---

(١) الموضح في التَّجويد ٣٣.

(٢) الكشف ١/ ٢١٩ـ ٢٢٠، والنَّشر ٢/ ١١١.

(٣) النَّشر ٢/ ٩٠.

(٤) ارتشاف الضَّرب ١/ ١٣

(٥) رأي اللام المفخمة فونيما، مجلة المورد ع ١، مج١٩، ص ٢٥٠

(٦) دراسة الصوت اللغوي ٣٣١.

(٧) التَّشكيل الصَّوتي ٤٨.

(٨) رأي اللام المفخَّمة فونيما، مجلَّة المورد ع١، مج ١٩، ص ٢٥٠.

خاص؛ لهذا نعدُّ نوعي اللام صوتا واحدا، في حين عُدَّت التَّاء صوتا مستقلا عن الطَّاء، ذلك أنَّ اللام المفخَّمة يتَّخذ اللِّسان معها شكلا مقعَّرا، كما هو الحال مع أصوات الإطباق[١].

ويذهب الباحث إلى أنَّه لا فرق بين اللام حال تفخيمها عنها حال التَّرقيق إلا أنَّها في الأول ذات قيمة تفخيميَّة، وهي تنوُّع صوتيٌّ (ألفون) لصوت اللام، وهي تنوّعات ليس لها أثر في تغيّر المعنى، في حين لو تغيَّرت الوحدة التَّقسيميَّة؛ لأدَّى ذلك إلى اختلاف المعنى[٢].

ويكون تفخيمها إذا وليت الصَّاد، أوالضَّاد، أوالطَّاء، من نحو قوله تعالى: ﴿ظَلَمُواْ﴾[٣] ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ﴾[٤] ﴿ٱلصَّلَوٰةَ﴾[٥] وتكون هذه الحروف مفتوحة أو ساكنة، ومثَّل لها ابن الحاجب بالصَّلاة، ويَصْلَون[٦].

وعلَّة التَّفخيم ـ هنا ـ أنَّ حرف الإطباق مفخَّم؛ فتفخَّم اللام لأجلها؛ ليكون العمل من وجه واحد[٧].

وينبغي التَّنبُّه إلى أنَّ التَّفخيم لازم للاستعلاء؛ فما كان استعلاؤه أبلغ كان تفخيمه أبلغ، ومن ثمَّ فحروف الإطباق أبلغ في التَّفخيم من باقي حروف الاستعلاء.

وتُرَتَّب حروف الاستعلاء من حيث قوَّة التَّفخيم على النَّحو التَّالي:

١- الطَّاء.

---

(١) الأصوات اللغوية ٦٤ـ ٦٥.

(٢) الحروف والأصوات في ضوء الدِّراسات الصَّوتيَّة الحديثة ٨.

(٣) البقرة ٥٩.

(٤) البقرة ١١٤.

(٥) البقرة ٣.

(٦) شرح الشَّافية لابن الحاجب ٣/ ٢٥٥.

(٧) الكشف ١/ ٢١٨.

٢- الصَّاد والضَّاد.

٣- الظَّاء.

٤- القاف.

٥- الغين والخاء[١].

أمَّا إذا تقدمت اللام وتأخَّر الحرف المستعلي، فإنَّها ترقَّق، يقول ابن الجزري: "إنْ لاصقها حرف إطباق فبيِّن ترقيقها، نحو: ﴿ٱللَّطِيفُ﴾[٢] و﴿مَا ٱخْتَلَطَ﴾[٣] و﴿لَسَلَّطَهُمْ﴾[٤]"[٥].

وتفخّم اللام من لفظ الجلالة (الله) إذا سبقت بفتحة أو ضمَّة، من نحو قوله تعالى: ﴿رُسُلُ ٱللَّهِ﴾[٦] و﴿قَالَ ٱللَّهُ﴾[٧].

وذهب القيسيُّ إلى أنَّه "ليس في كلام العرب لام أظهر تفخيما، وأشدَّ تعظيما من اللام في اسم الله جلَّ ذكره؛ لأنَّها لامان مفخَّمان؛ لإرادة التَّعظيم والإجلال، وذلك إذا كان قبل الاسم فتحٌ أو ضمٌّ فإذا كان قبله كسر رققت اللام في نحو: في الله وبالله"[٨].

---

(١) جهد المقل ١٥٤-١٥٥.

(٢) الأنعام ١٠٣.

(٣) الأنعام ١٤٦.

(٤) النِّساء ٩٠.

(٥) التَّمهيد ١٤٣.

(٦) الأنعام ١٢٤

(٧) المائدة ١١٩.

(٨) الرعاية ٢٥٨.

وذهب أبوحيَّان إلى قصر التَّفخيم في اللام على لفظ الجلالة؛ إذا كان ما قبلها مفتوحا أو مضموما[١].

ولا يمكن التَّسليم بذلك لورود صور أخرى وردت فيها اللام مفخَّمة.

وينبغي التَّنبُّه إلى الحركة في مسألة التَّفخيم والتَّرقيق؛ فإذا كسرت اللام، أو ضُمَّت، أو سكنت، وكذلك إذا انضمَّ الحرف المستعلي، أو كسر، فإنَّها ترقَّق، ولا عبرة بالحرف المستعلي قبلها؛ وعلَّة ذلك أنَّ التَّفخيم إشباع فتح، ولا يشبع الفتح في حرف مكسور أو مضموم؛ لما في ذلك من الكلفة في الخروج من التَّسفُّل إلى التَّصعُّد، وفي ذلك جمع بين الشَّيء وضدّه[٢]. ولم يبق إلا أن تكون اللام مفتوحة مفتوحا ما قبلها، أو أو ساكنة مفتوحا ما قبلها من نحو: (الصلاة) و(يصلون) فإنَّها والحالة هذه تُفَخَّم. وإنَّما تُفَخَّم اللام إذا كانت مفتوحة؛ لأنَّ الفتحة مواخية للتَّفخيم، ولأنَّها من الألف ولأنَّ الفتحة مستعلية في المخرج كحروف الاستعلاء؛ لأنَّها من الألف، والألف يخرج من هواء الفم، فعامل اللام بالتَّفخيم مع الفتح وحرف الإطباق قبله؛ ليعمل اللِّسان عملا واحدا. فلمَّا تغيَّرت اللام عن الفتح رجع إلى الأصل وهو التَّرقيق[٣].

أمَّا اللام من لفظ الجلالة فقد بيَّن الدَّاني مواضع تفخيمها وترقيقها؛ حيث قال: "فأمَّا اللام من اسم (الله) عزَّ وجل فالجميع مجمعون على ترقيقها مع الكسرة من أجلها، عارضة كانت أو غير عارضة، نحو: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ﴾[٤] و﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾[٥] و﴿بِـَٔايَٰتِ﴾ و﴿بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ﴾[٦]

---

(١) ارتشاف الضَّرب ١/ ١٣.

(٢) الكشف ١/ ٢٢٠.

(٣) نفسه

(٤) الفاتحة ١.

(٥) الفاتحة ٢

(٦) البقرة ٦١

و﴿رُسُلُ ٱللَّهِ﴾[١] و﴿ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[٢] و﴿بَلِ ٱللَّهُ﴾[٣] و﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ﴾[٤]، وما أشبهه فإن وَليها فتحةٌ، أو ضمَّةٌ أجمعوا على تغليظها من أجلهما، نحو: ﴿قَالَ ٱللَّهُ﴾[٥] و﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ﴾[٦] و﴿مِنَ ٱللَّهِ﴾[٧] و﴿سُبْحَٰنَكَ ٱللَّهُمَّ﴾[٨] و﴿رُسُلُ ٱللَّهِ﴾[٩] و﴿وَسْـَٔلُواْ ٱللَّهَ﴾[١٠] و﴿قَالُواْ ٱللَّهُمَّ﴾[١١]. وما أشبهه فإن كان الحرف المفتوح أو المضموم قبلها لاما لخص ترقيقها، وفخِّمت هي، نحو: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ﴾[١٢] و﴿أَجَلَ ٱللَّهِ﴾[١٣] و﴿مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ﴾[١٤] و﴿فَضْلُ ٱللَّهِ﴾[١٥] وما أشبهه"[١٦].

---

(١) الأنعام١٢٤

(٢) الأخلاص١،٢.

(٣) آل عمران١٥٠

(٤) آل عمران ٢٦

(٥) المائدة ١١٥

(٦) النحل ٧٥

(٧) البقرة ١٣٨

(٨) يونس ١٠

(٩) الأنعام ١٢٤.

(١٠) النساء ٣٢.

(١١) الأنفال ٣٢.

(١٢) البقرة ٢٧٥.

(١٣) نوح٤.

(١٤) النساء٨٨.

(١٥) النساء ٨٣.

(١٦) التَّحديد ١٦٠ـ ١٦١.

المبحث الثَّامن: الرَّاء المرقَّقة

تعدُّ الرَّاء المرقَّقة من الحروف الفرعيَّة المستحسنة[١]؛ إذ هي فرع عن المفخَّمة عند الجمهور[٢]. وعلَّة ذلك تَمَكُّن الرَّاء في ظهر اللِّسان، فقربت بذلك في الحنك الأعلى الأعلى الذي تتعلَّق به حروف الإطباق، إلى جانب تكرير الرَّاء ممَّا زاد من تمكنها.

وذهب د. إبراهيم أنيس إلى أنَّ الكثرة فيما ورد من الرَّاءات جاءت مفخَّمة؛ وذلك لشيوع الفتحة؛ حيث تبلغ نسبة شيوعها في العربيَّة حوالي ٤٦٠ في كلِّ ألف من الحركات قصيرها وطويلها، في حين أنَّ الكسرة حوالي ١٨٤، والضَّمَّة ١٤٦[٣].

وذكر ابنُ الجزريّ أنَّ هناك من يذهب إلى أنَّ التَّرقيق هو الأصل؛ إذ لو كان التَّفخيم هو الأصل لما زايلها في أيّ موضع؛ كتفخيم (ص، وض، وط، وظ)[٤] وقرَّر د.حمزة قبلان المزيني أنَّ أغلب الباحثين المحدثين يرون أنَّ الرَّاء مرقَّقة الأصل، مستدلا على ذلك بأنَّ درس أيٍّ من اللَّهَجات العربيَّة المعاصرة يكشف ضرورة أخذ الرَّاء على أنَّها مرقَّقة يعرض لها التَّفخيم في سياقات صوتيَّة معيَّنة، إلى جانب ما ذكره ابنُ الجزريِّ من اختلاف الرَّاء عن الأصوات المطبقة التي لا تفقد إطباقها في أيِّ موضع بعكس الرَّاء[٥].

وذهب ابنُ الجزريِّ إلى أنَّ القول بأنَّ الأصل هو التَّرقيق أو التَّفخيم رأي يبقى في طور الاحتمال، معلِّلا ذلك بأنَّه لم يؤثر عن العرب نطق محايد لصوت الرَّاء[٦].

---

(١) الموضح في التَّجويد٨٤ .

(٢) الكشف١/ ٢٠٩، النشر ٢/ ١٠٨

(٣) الأصوات اللغوية ٦٦، الألسنية العربية٦٨ـ٦٩.

(٤) النشر ٢/ ١١٠

(٥) ترقيق الراء وتفخيمها ص ٧-٨.

(٦) النَّشر ٢/ ١١٠.

وكيف تصرَّفت الحال، فالقول بأنَّ الأصل فيها التَّرقيق أو التَّفخيم أمر لا يمكن التَّدليل عليه؛ لغياب النَّشأة الأولى عنا، والأمر الذي تركن إليه النَّفس هو الحكم عليه من خلال الحركات المكتنفة له، في حين لا يمكن التَّعويل على الدَّرس اللَّهَجي الحديث، والخلوص منه إلى نتائج تعمَّم على عربيتنا الفصيحة؛ لغياب حجِّيَّة هذا الصَّوت.

وترقَّق الرَّاء في المواطن التَّالية:

١- إذا كانت مكسورة نحو: "مررت بساتر وغافر"[١] وعليه قوله تعالى: ﴿ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ۝٢ غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوْبِ ﴾[٢].

٢- إذا كانت ساكنة بعد كسرة لازمة وليس بعدها حرف من حروف الاستعلاء، مثل: فرعون، وشرعة، ومرية[٣].

٣- إذا جاءت الرَّاء مفتوحة بعد ياء عند غير ورش مثل: ميراث، الخيرات، وقدير[٤].

٤- إذا جاءت الرَّاء مضمومة بعد ياء عند ورش، من نحو: خبير، قدير[٥].

٥- إذا كانت الرَّاء ساكنة بعدها ياء مفتوحة يجوز فيها الوجهان مثل: مريم، وقرية[٦].

---

(١) الكشف ١/ ٢٠٩.

(٢) غافر ٢، ٣.

(٣) الكشف ١/ ٢٠٩، الإقناع ١/ ٣٢٧، النشر ٢/ ٩٣، ١٠٣، الأصوات اللغوية ٦٥.

(٤) الكشف ١/ ٢١٠، النشر ٢/ ٩٣، الأصوات اللغوية ٦٥.

(٥) الكشف ١/ ١٠٩، الإقناع ١/ ٣٢٧.

(٦) الكشف ١/ ٢٠٩.

أمَّا عن تفخيم الرَّاء، فلا تخلو الرَّاء من أن تكون ساكنة أو متحرِّكة، فإنْ سكنت وسبقت بفتحة أو ضمَّة كقوله ﴿إِلَىٰ مَرۡجِعُكُمۡ﴾[١] وقوله: ﴿كُرۡسِيُّهُ﴾[٢] أو جاءت بعد كسرة ووليها حرف استعلاء مفتوح كقوله تعالى: ﴿مِرۡصَادًا﴾[٣] و﴿رَفۡرَفٍ﴾[٤] و﴿قِرۡطَاسٍ﴾[٥] وكذلك إذا سبقت بكسرة عارضة أو من كلمة أخرى كقوله تعالى: ﴿يَٰبُنَيَّ ٱرۡكَب مَّعَنَا﴾[٦] فتغلظ الرَّاء؛ لأنَّ الكسرة التي قبلها في كلمة أخرى فإنْ ابتدأت بـ ﴿ٱرۡكَبَ﴾ غلَّظت الرَّاء أيضا ذلك أنَّ الابتداء عارض وألف الوصل غير لازمة فضعفت كسرتها ولم تعمل في الرَّاء[٧]. أمَّا إذا كانت متحرِّكة، فإنَّها تفخم إذا جاءت مفتوحة بعد حرف من حروف الاستعلاء الآتية (ق، ص، ط)؛ كقوله: ﴿إِصۡرَهُمۡ﴾[٨] و﴿قِطۡرًا﴾[٩] و﴿وِقۡرًا﴾[١٠] ولأجل حرف الاستعلاء لم يلتفت يلتفت إلى الكسر اللازمة قبل الرَّاء[١١].

---

(١) آل عمران ٥٥.

(٢) البقرة ٢٥٥.

(٣) النبأ ٢١.

(٤) الرحمن ٧٦.

(٥) الأنعام ٧.

(٦) هود ٤٢.

(٧) الكشف ١/ ٢١١، الإقناع ١/ ٣٢٦، النشر ٢/ ٩٢، ترقيق الراء وتفخيمها في القراءات القرآنية، مجلة كلية الآداب جامعة الملك سعود ع١ مج ١٥، ١٤٠٨هـ ص ١٥.

(٨) الأعراف ١٥٧.

(٩) الكهف ٩٦.

(١٠) الذاريات ٢.

(١١) الإقناع ١/ ٣٢٦.

كما تفخَّم إذا جاءت مفتوحة أو مضمومة بعد فتحة، أو ضمَّة، أو كسرة عارضة كقوله: ﴿إِنَّ رَبَّكَ﴾[١] وفي الضّم ﴿غَفُورٌ شَكُورٌ﴾[٢] وفي الكسر العارض كقوله[٣] ﴿بِرَأْسِ أَخِيهِ﴾[٤] كما تفخَّم إذا جاءت متحرِّكة بالفتحة أو الضَّمَّة وسبقت بكسرة لازمة وبعدها حرف من حروف الاستعلاء[٥]، ومن مثل: ﴿إِعْرَاضًا﴾[٦] ﴿الصِّرَاطَ﴾[٧].

---

(١) النجم ٣٠.

(٢) فاطر ٣٠.

(٣) الإقناع ١/ ٣٢٤-٣٢٦، ترقيق الراء وتفخيمها ١١-١٤.

(٤) الأعراف ١٥٠.

(٥) النشر ٢/ ٩٢، الإقناع ١/ ٣٢٥.

(٦) النساء ١٢٨.

(٧) الفاتحة ٦.

المبحث التَّاسع: الياء التي كالواو

وهي الياء التي ينحى بالكسرة قبلها نحو الضَّمَّة، فتمال فيها الياء نحو الواو؛ من نحو قولهم: بيع وقيل؛ يقول سيبويه: "بعض العرب يقول: (خيف)، و(بيع)، و(قيل)، فَيُشِمُّ إرادة أن يبيِّن أَنَّهـا فُعِل"[١].

أي أنَّه لمـَّا كان الأصل (فُعِل) بضمِّ الفاءِ التي يدلُّ ضمُّها على ما لم يسمَّ فاعله أرادوا المحافظة على ذلك، فجاء الإشمام؛ للدِّلالة عليه، ومن شواهد ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ﴾[٣]؛ حيث قرأ بالإشمام الكسائيُّ، وابنُ عامر بخلاف عنه، وقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيٓءَ بِهِمْ﴾[٤]؛ حيث قرأ الكسائيُّ، وابنُ عامر بخلاف عنه بالإشمام، كما قرأ بذلك نافع في (سيء)[٥]. (سيء)[٥]. يقول أبو عليٍّ الفارسيِّ:" حجَّة من قال: (وإذا قيل لهم)[٦]، فأشمَّ الضَّمَّة الكسرة، وأمال بها نحوها: أنَّ ذلك أَدَلُّ على فُعِل، ألا ترى أنَّهم قد قالوا: كيد زيد يفعل، وما زيد يفعلُ، وهم يريدون فَعَل، فإذا حرَّكوا الفاء هذه التَّحريكة أمن التباس الفعل المبني للفاعل بالفعل المبني للمفعول، وانفصل بها، فدلَّت عليه، كان أَشَدَّ إبانة للمعنى المراد"[٧].

---

(١) الكتاب ٤/ ٣٤٢.

(٢) سورة البقرة ١١.

(٣) سورة الزمر ٧١.

(٤) سورة هود ٧٧.

(٥) السَّبعة ١٤٣-١٤٤، الحجَّة لأبي عليّ ١/ ٣٤٠- ٣٤١، حجَّة القراءات ٨٩، البحر المحيط ٧/ ١٥١، النَّشر ٢/ ٢٠٨.

(٦) سورة النّور١١.

(٧) الحجَّة ١/ ٣٤٥.

وبيَّن الرَّضيُّ حقيقة الإشمام ـ هنا ـ بقوله: "حقيقة هذا الإشمام أن تنحو بكسرة فاء الفعل نحو الضَّمَّة، فتميل الياء السَّاكنة بعدها نحو الواو قليلا؛ إذ هي تابعة لحركة ما قبلها، هذا هو مراد القُرَّاء، والنُّحاة بالإشمام في هذا الموضع. وقال بعضهم: الإشمام ـ هنا ـ كالإشمام حالة الوقف؛ أعني ضمَّ الشَّفتين فقط، مع كسر الفاء كسرا خالصا، وهذا خلاف المشهور عند الفريقين، وقال بعضهم: هو أن تأتي بضمَّة خالصة بعدها ياء ساكنة، وهذا ـ أيضا ـ غير مشهور عندهم؛ لأنَّ الإشمام عندهم ـ ههنا ـ حركة بين حركتي الضَّمِّ والكسر، بعدها حرف بين الواو والياء"[1].

وما ذكره الرَّضيُّ من قول بعضهم من أنَّ الإشمام ـ هنا ـ يكون بِضَمِّ الشَّفَتين فقط مع كسر الفاء كسرا خالصا، هو ما ذهب إليه د. سمير استيتية من المحدثين؛ حيث قال: "لا يوجد فرق بين الكسرة والإشمام إلا في تدوير الشَّفتين عند نطق الإشمام، وعدم تدويرها عند نطق الكسرة، وحقيقة نطق هذا النَّوع من الإشمام تتمثَّل في أن يتقدَّم اللِّسان إلى الأمام كوضعه الذي يكون عليه عند نطق الكسرة، وفي تلك اللَّحظة يتمُّ تدوير الشَّفتين، وهذه هي الكيفيَّة نفسها التي يتمُّ بها نطق الحركة المعياريَّة الثَّانويَّة الأولى"[2].

ويكون اللِّسان معها في وضع النُّطق بالضَّمَّة، وتكون الشَّفتان قد اتَّخذتا وضع النُّطق بالكسرة[3].

---

(١) شرح الرَّضي على الكافية ٤/ ١٣١.

(٢) القراءات القرآنيَّة بين العربيَّة والأصوات اللُّغويَّة ٤٩.

(٣) في الأصوات اللُّغويَّة دراسة في أصوات المدِّ ١٧١.

ويرمز لها بالرَّمز (Y)[١]؛ وهذه الحركة هي نتيجة تماثل غير تام بين الضَّمَّة، والكسرة[٢].

ووصفت هذه اللُّغة بالقلَّة، ورغم قلَّتها فقد وُصِفَت بالفصاحة[٣].

وعلَّل د. سمير استيتيَّة لصورة الإشمام في قيل وغيض وما يتبعه من ميل الياء نحو الواو؛ حيث أثَّرت القاف والغين في الياء، وذلك أنَّ القاف والغين صوتان خلفيَّان، وحجرة رنين كلٍّ واحد منهما في الجزء الأمامي من الحجرة الفمويَّة، في حين أنَّ الياء صوت أمامي، وحجرة رنينه في الجزء الخلفي من الحجرة الفمويَّة. فلمَّا كان هذا يحتاج إلى شيء من الجهد أشمَّت الياء ضمّا، وهي ما يعرف بالحركة المعياريَّة الثَّانويَّة الأولى. ولهذه الحركة حجرتا رنين إحداهما أماميَّة والأخرى خلفيَّة[٤].

---

(١) الدِّراسات الصَّوتيَّة عند علماء العربيَّة ١٤٨.

(٢) الإشمام الظَّاهرة ومفهوم المصطلح، مجلَّة الدَّارة ع٢ السَّنة٢٠ ص٢٠١.

(٣) شرح الرَّضي على الكافية ٤/ ١٣١

(٤) القراءات القرآنية بين العربية والأصوات اللغوية ٢٠٧.

المبحث العاشر: الواو التي كالياء

وهي الواو التي ينحى بالضَّمَّة التي قبلها نحو الكسرة، فتُمال الواو نحو الياء، من نحو قولهم: مذعور، وابن بور[١]. وهو قريب من الياء التي كالواو؛ لذلك وصفهما ابن جنّي بأنَّهما كالصَّوت الواحد[٢].

وجعل ابن جنّي هذا الباب أقلّ من سابقه، وهو الياء التي كالواو[٣]. وذهب د. حسام سعيد النّعيمي إلى أنَّهما صوت واحد[٤]. وتابعه في ذلك د. إبراهيم الشَّمسان معلِّلا لذلك بأنَّه لا فرق بينهما من النَّاحية الصَّوتيَّة، وأنَّهما نتيجة تماثل غير تام بين الضَّمَّة والكسرة[٥].

والحقيقة أنَّهما صوتان مختلفان لا صوتا واحدا، يدلُّ على ذلك اختلاف حركة أعضاء النُّطق بهما؛ فالواو التي كالياء يكون اللِّسان معها في وضع النُّطق بالواو، وتكون الشَّفتان قد اتخذتا وضع النُّطق بالكسرة، ويرمز لها بالرَّمز (w)[٦]. في حين أنَّ الياء التي كالواو ليست على هذه الصُّورة[٧].

وذهب أبو عليٍّ الفارسيّ إلى أنَّ هذا الصَّوت جاء لنوعٍ من المشاكلة مع صوت الرَّاء المكسورة؛ حيث قال: "هذا ابن عور، وابن بور فأمالوا هذه الضَّمَّات نحو الكسرة؛ لتكون أشدَّ مشاكلة لما بعدها، وأشبه به، وهو كسر الرَّاء"[٨].

---

(١) سر صناعة الإعراب ١/ ٦٠ـ٦١.

(٢) الخصائص ١/ ١٢١

(٣) سرُّ صناعة الإعراب ١/ ٦٠ـ٦١.

(٤) الدِّراسات اللَّهَجيَّة والصَّوتيَّة عند ابن جنِّي ٢٣٧

(٥) الإشمام الظَّاهرة ومفهوم المصطلح، مجلَّة الدَّارة، ع ٢، السَّنة ٢٠، ٢٠١.

(٦) في الأصوات اللُّغويَّة دراسة في أصوات المدِّ العربيَّة ١٧١، الدِّراسات الصَّوتيَّة عند علماء العربيَّة ١٤٨.

(٧) ينظر المبحث التاسع.

(٨) الحجة للقراء السبعة ١/ ٣٤٨.

الخاتمة

الحمد لله الذي وفَّق وأعان على إتمام هذا البحث، وفي نهاية المطاف أعرض أهم النَّتائج التي وصل إليها البحث، وهي:

• الحروف الفرعيَّة هي حروف غايرت الأصليَّة، ونشأت عنها بكيفيَّة مختصَّة، وليس شرطا أن يكون الحرف الفرعي متولِّدا من حرفين.

• تصنيف الحروف الفرعيَّة إلى مستحسن ومستقبح راجع عند القدماء لمبدأ الكثرة والقلَّة؛ فما كثر استعماله كان مستحسنا، وما قلَّ وصف بالاستقباح. كما أنَّ المستحسن تستحسن قراءة القرآن ورواية الشِّعر به، في حين أنَّ المستقبح ليس له ذلك.

• وصف الحروف الفرعيَّة بالاستحسان أو الاستقباح أمر يرفضه الدَّرس اللُّغويّ الحديث.

• تمثِّل الحروف الفرعيَّة ألوانا من الأداء يعكس اختلاف القبائل العربيَّة في أدائها، وهي من صور الأداء المعروفة، ممَّا جعل العلماء يعنون برصدها، وبيان خواصِّها الصَّوتيَّة.

• خلصت الدِّراسة إلى أنَّ الحروف الفرعيَّة المستحسنة عشرة أصوات ليس لها صور خطيَّة تميّزها عن أصولها.

• جاءت هذه الحروف لإحداث نوع من التَّناسق والانسجام في البنية الصَّوتيَّة.

قائمة المراجع

الكتب المطبوعة:

١. القرآن الكريم.
٢. إبراز المعاني من حرز الأماني في القراءات السَّبع للإمام الشّاطبي (٥٩٠هـ) تأليف الإمام عبدالرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المعروف بأبي شامة الدمشقي (ت ٦٦٥) تحقيق وتقديم وضبط إبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢ م.
٣. إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربع عشر المسمَّى منتهى الأماني والمسرَّات في علوم القراءات، تأليف: الشَّيخ أحمد بن محمَّد البنّا الدّمياطي (١١١٧هـ) حقَّقه وقدم له د/ شعبان محمد إسماعيل، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.
٤. الإتقان في علوم القرآن للحافظ جلال الدّين عبدالرَّحمن السّيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصريَّة، بيروت، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨ م.
٥. أثر القراءات في الأصوات والنَّحو العربي ـ أبو عمرو بن العلاء د. عبدالصَّبور شاهين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧ م.
٦. أثر القوانين الصَّوتيَّة في بناء الكلمة العربيَّة. د. فوزي الشَّايب، عالم الكتب الحديث، إربد الأردن، ٢٠٠٤م/ ١٤٢٥هـ.
٧. ارتشاف الضَّرَب من لسان العرب، لأبي حيان الأندلسي، تحقيق د/ رجب عثمان محمَّد، ط١، مطبعة المدني، ١٤١٨هـ.
٨. إعراب القرآن: أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس (ت ٣٣٨ هـ) تحقيق د/ زهير غازي زاهد، مكتبة النهضة العَرَبِيَّة، وعالم الكتب، ط٣، ١٤٠٩ هـ/ ١٩٨٨م.
٩. الاقتضاب في شرح أدب الكتّاب لأبي محمد عبدالله بن محمد بن السيد البطليوسي، تحقيق مصطفى السقا، ود. حامد عبدالمجيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨١م.
١٠. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين: كمال الدين أبو البركات عبدالرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري (ت ٥٧٧هـ) ١٩٨٢م.
١١. الإيضاح في شرح المفصَّل. لأبي عمرو عثمان بن عمر بن الحاجب، (٦٤٦ هـ) تحقيق د/ موسى بناي العليلي، وزارة الأوقاف، بغداد.

١٢. البحر المحيط. محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي الغرناطي (ت ٧٥٤ هـ) دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط٢، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢ م.
١٣. التّبيان في إعراب القرآن، لأبي البقاء العكبري (ت ٦١٦هـ) تحقيق علي محمّد البجاوي، عيسى البابي الحلبي ١٩٧٦م.
١٤. الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري المعروف بالقرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م .
١٥. الحجَّة في القراءات السَّبع. لابن خالويه، تحقيق عبدالعال سالم مكرم، ط٦، مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ.
١٦. الحجَّة للقرَّاء السَّبعة. لأبي علي الحسن بن أحمد بن عبدالغفار الفارسي (٣٧٧هـ) تحقيق بدر الدين قهوجي، وبشير جويجاتي، دار المأمون للتراث، دمشق، ط١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
١٧. الدراسات اللهجية والصوتية عند ابن جنّي، د. حسام سعيد النّعيمي، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، ١٩٨٠ م.
١٨. دروس في علم أصوات العربية. جان كانتينو، ترجمة صالح القرمادي، الجامعة التونسية، نشريات مركز الدراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعية، ١٩٦٦م.
١٩. الرِّعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التِّلاوة: أبو محمَّد مكي بن أبي طالب القيسي(ت ٤٣٧هـ) تحقيق د. أحمد حسن فرحات،ط٢، دار عمار،١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤م.
٢٠. السَّبعة في القراءات: أبو بكر أحمد بن موسى بن مجاهد (ت ٣٢٤ هـ) تحقيق د/ شوقي ضيف، دار المعارف، ط٢، دون تاريخ.
٢١. سر صناعة الإعراب: أبو الفتح عثمان بن جنّي، دراسة وتحقيق د. حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
٢٢. السِّيرافي النَّحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه. دراسة وتحقيق د/ عبدالمنعم فائز ط١، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
٢٣. شرح شافية ابن الحاجب. رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي (ت ٦٨٦هـ) تحقيق محمد نور الحسن، ومحمد الزفزاف، ومحمد محيي الدين عبدالحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

٢٤. شرح صوتيات سيبويه دراسة حديثة في النظام الصوتي للعربية من خلال نصوص كتاب سيبويه تأليف د. عبدالمنعم الناصر،ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٣م.
٢٥. شرح المفصَّل للشيخ موفق الدين يعيش علي بن يعيش المعروف بابن يعيش (ت ٦٤٣هـ) عالم الكتب، بيروت، ومكتبة المتنبي بالقاهرة، دون تاريخ.
٢٦. الصَّاحبي: أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ) تحقيق السَّيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.
٢٧. الكتاب. أبو بشر عمرو بن عثمان بن قمبر، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، عالم الكتب للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٧٧هـ.
٢٨. الكشف عن وجوه القراءات السَّبع وعللها وحججها: أبو محمَّد مكِّي بن أبي طالب القيسيّ (ت ٤٣٧ هـ) تحقيق د/ محيي الدِّين رمضان، مطبوعات مجمع اللُّغة العَرَبِيَّة بدمشق، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤ م.
٢٩. لسان العرب للإمام العلامة ابن منظور (٦٣٠ــ ٧١١هــ) دار صادر بيروت ط٦، ١٤١٧هـ.
٣٠. اللُّغة. ج فندريس، تعريب عبدالحميد الدَّواخلي، ومحمد القصَّاص، مكتبة الأنجلو المصرية ١٣٧٠هـ/ ١٩٥٠م.
٣١. لهجات العرب وامتداها إلى العصر الحاضر. د. عيد محمد الطيب، ط١، ١٩٩٤م.
٣٢. اللَّهجات العربيَّة. د. إبراهيم محمد نجا، مطبعة السعادة، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م.
٣٣. اللَّهَجات العَرَبِيَّة في التُّراث: د/ أحمد علم الدين الجندي، الدار العَرَبِيَّة للكتاب، ليبيا، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
٣٤. اللَّهَجات العَرَبِيَّة في معاني القرآن للفراء دراسة نحوية وصرفية ولغوية د. صبحي عبدالحميد محمد ط١، دار الطباعة المحمدية القاهرة، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
٣٥. اللَّهَجات العَرَبِيَّة نشأة وتطورا: د/ عبدالغفار حامد هلال، ط٢، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
٣٦. اللَّهَجات في الكتاب لسيبويه أصواتا وبنية: صالحة راشد آل غنيم، جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التُّراث الإسلامي، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٣٧. المحتسب في وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، لابن جنّي، تحقيق علي النجدي ناصف ود/ عبدالحليم النجار ود/ عبدالفتاح إسماعيل شلبي، دار سزكين للطباعة والنشر، ط٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦ م.

٣٨. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. لابن عطية، تحقيق المجلس العلمي بفاس، المغرب، ١٣٩٥ هـ.

٣٩. معاني القرآن. للأخفش سعيد بن مسعدة البلخي المجاشعي، دراسة وتحقيق د/ عبدالأمير محمد أمين الورد، ط١، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٤٠. معاني القرآن وإعرابه للزَّجَّاج أبي إسحاق إبراهيم بن السري (ت ٣١١هـ) شرح وتحقيق د. عبدالجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٤١. المقتضب. أبو العبَّاس محمَّد بن يزيد المبرّد، تحقيق محمَّد عبدالخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت،، من دون طبعة، ومن دون تاريخ.

٤٢. المقرب، لأبي الحسن علي بن مؤمن بن عصفور الإشبيلي (٦٦٩هـ) تحقيق أحمد عبدالسَّتَّار الجوَّاري، وعبدالله الجبوري، مطبعة العاني، بغداد، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦ م.

٤٣. المقنع في رسم مصاحف الأمصار، لأبي عمرو الدَّاني، تحح محمد صادق قمحاوي، مكتبة الكليات الأزهية، بالقاهرة، ١٩٧٨م.

٤٤. النَّشر في القراءات العشر، أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي الشهير بابن الجزري (ت ٨٣٣هـ) أشرف على تصحيحه علي محمد الضباع، دار الكتاب العربي، من دون طبعة، من دون تاريخ.

٤٥. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع لجلال الدّين السّيوطي (ت ٩١١هـ) الجزء الأول تحقيق عبدالسّلام هارون وعبدالعال سالم مكرم، مؤسسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧ م، الجزء الثاني تحقيق عبدالعال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط٢، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧ م، وبقية الأجزاء (٣- ٧) تحقيق عبدالعال سالم مكرم، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٣٩٧هـ-١٤٠٠هـ.

المجلات والدوريات المحكمة:

٤٦. أثر اللهجة المحلية في كتاب عبث الوليد لأبي العلاء المعري. أ.د. عبدالتواب مرسي حسن الأكرت. مجلة كلّية اللُّغة العَرَبِيَّة بالقاهرة، جامعة الأزهر، العدد ٢٣. عام ٢٠٠٤- ٢٠٠٥م.

٤٧. إشباع حركات الأبنية في الشعر وموقف النحاة منه. د. محمَّد حماسة عبداللَّطيف، مجلَّة مجمع اللُّغة العَرَبِيَّة،ج٤٠، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧ م.
٤٨. التَّفكير الصَّوتي عند العرب في ضوء سرِّ صناعة الإعراب لابن جني، د. الأب هنري فليش، تعريب وتحقيق د. عبدالصَّبور شاهين، مجلَّة مجمع اللُّغة العربيَّة بالقاهرة، ج ٢٣،الهيئة العامَّة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.
٤٩. العلَّة الصَّوتيَّة في السَّبعة لابن مجاهد في الدَّرس الصَّوتي الحديث. د. حمدي صلاح الهدهد، المؤتمر الدولي الخامس لقسم النحو والصرف والعروض بكلية دار العلوم جامعة القاهرة لعام ٢٠٠٩/ ٢٠١٠م.
٥٠. مسائل في مصطلحات التَّجويد، د. عبدالرَّحمن الحاج صالح، مجلَّة اللِّسانيَّات، معهد العلوم اللِّسانيَّة والصَّوتيَّة، جامعة الجزائر، ع ٦، عام ١٩٨٢م.
٥١. مسطرة اللُّغويّ د. إبراهيم أنيس، مجلَّة مجمع اللُّغة العربيَّة بالقاهرة، الجزء التَّاسع والعشرون، الهيئة العامَّة لشئون المطابع الأميرية، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.
٥٢. المشاكلة والتماس الخفَّة من أصول العربيَّة، مجلَّة كلِّيَّة الشَّريعة والدِّراسات الإسلاميَّة بجامعة الملك عبدالعزيز، السَّنة الثَّانية، العدد الثَّاني، ١٣٩٦هـ/ ١٣٩٧هـ.

الرسائل الجامعية:

٥٣. العلاقة بين أحرف الصَّفير وأثرها في اللفظ والمعنى دراسة في تاريخ الكلمة العربيَّة.
٥٤. مقبل علي الدَّعدي، رسالة ماجستير، جامعة أمِّ القرى، كلِّيَّة اللُّغة العربيَّة، ١٤٢٧هـ.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
المقدمة.	٦٣٨
التمهيد: مفهوم الحروف الفرعية وأنواعها.	٦٤٠
المبحث الأَوَّل: النُّون الخفيَّة.	٦٤٦
المبحث الثَّاني: ألف التَّفخيم.	٦٥٤
المبحث الثَّالث: ألف الإمالة.	٦٦٠
المبحث الرَّابع: همزة بين بين.	٦٦٧
المبحث الخامس: الشِّين التي كالجيم.	٦٧٥
المبحث السَّادس: الصَّاد التي كالزَّاي.	٦٧٨
المبحث السَّابع: اللام المفخَّمة.	٦٨٣
المبحث الثَّامن: الرَّاء المرقَّقة.	٦٨٨
المبحث التَّاسع: الياء التي كالواو.	٦٩٢
المبحث العاشر: الواو التي كالياء.	٦٩٥
الخاتمة.	٦٩٦
قائمة المراجع.	٦٩٧
فهرس الموضوعات.	٧٠٢